This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

265. 1.
32.

600086584.

DELLA

FILOSOFIA DEL DIRITTO

PRESSO ARISTOTELE

PER

LUIGI FERRI

Professore di filosofia al Collegio Nazionale d'Annecy

TORINO
TIP. SCOLASTICA DI SEBASTIANO FRANCO E FIGLI E COMP.
1855

La Filosofia del Diritto non esisteva come scienza separata nelle antiche scuole della Grecia. I Greci non avevano nemmeno una parola speciale per significare ciò che noi chiamiamo diritto; giure è vocabolo Romano, nè bene, a parer nostro, i traduttori e comentatori Latini de' Greci Filosofi si servirono del termine preciso *jus* per esprimere il senso del molto più generale δίκαιον. Ma se i Greci non avevano e non usavano parola appropriata al diritto, riconoscevano certamente ed amavano la cosa stessa sotto un nome più generico; la filosofia del diritto non è un'invenzione dei tempi moderni; nelle opere degli antichi già si trovano i germi che i moderni hanno coltivati e svolti. Le principali verità della filosofia del diritto non sono sfuggite a Platone e ad Aristotele, ma presso questi grand'ingegni hanno un ordine e un valore relativo a un principio alieno, e considerate in sè stesse non formano ancora un organismo, non sono per anco quel complesso di concetti precisi e dimostrati di cui consta una scienza. Specialmente preoccupati dell'unità del Sistema filosofico e dei problemi metafisici quei sommi ingegni non ebbero coscienza del principio proprio di queste verità, le quali non ricevettero forma e valore di speciale disciplina che quando i moderni ne ebbero stabilito il fondamento.

È prezzo dell'opera esaminare le opinioni del più gran genio analitico dell'antichità intorno a un argomento che i moderni, e Kant sopra tutti,

hanno illustrato col lume di un'analisi veramente scientifica, e di cui la storia stessa ha svolto l'ampia tela nella vita civile dell'umanità. Giova conoscere la di lui mente intorno a questo grave argomento, sia per vedere l'origine delle moderne discipline, e accertarsi del progresso dell'umano sapere, sia per confrontare i metodi e trovare nei diversi modi di proporre e d'intendere le questioni, la ragione dei mancamenti e della perfezione delle dottrine.

A quella parte della filosofia morale che i moderni chiamano filosofia del diritto, corrisponde in Aristotele la teorica della giustizia. In questa virtù è fondata la vita politica, da essa sono governate tutte le relazioni che esistono fra gli uomini nello stato; essa è guida del legislatore e mallevadrice della proprietà, custodisce la famiglia, conserva la città, regge i commercii, regola le pene e le ricompense.

Tutto il quinto libro dell'Etica Nicomachea versa intorno a questo soggetto, e noi ci sforzeremo di esporne esattamente il contenuto come quello che racchiude l'essenza della dottrina Aristotelica della giustizia; tuttavia questa dottrina non si potrebbe perfettamente intendere senza cercarne le conseguenze nella politica, e senza rintracciarne i principii nelle altre parti dell'Etica.

La teorica peripatetica della giustizia dipende dalla teorica della felicità e della virtù; la giustizia è una virtù, è una specie di cui la virtù è il genere, e come tale partecipa della medesima essenza. Il vincolo che lega l'una all'altra è così stretto che la virtù d'Aristotele non può essere vera o falsa, senza che la sua giustizia sia fondata o manchi di base. Di più la virtù non è l'ultimo grado dell'attività morale, la quale non è perfetta ed assoluta che nella felicità; così l'una impronta dall'altra la sua necessità e il suo valore. In ogni modo non si può portare un giudizio certo intorno a una dottrina filosofica esaminandola soltanto in sè stessa come parte staccata dal tutto; convien vederla nel luogo ove l'autore l'ha collocata fra l'altre sue idee e afferrare quelle attinenze che sono la sua ragion d'essere nel tutto.

I.

Della felicità e della virtù.

Due concetti dominano tutta l'Etica d'Aristotele come tutta la morale antica e la collegano colla Metafisica, i concetti cioè della felicità e della virtù. Il concetto di felicità perfetta è per Aristotele superiore al concetto di virtù, ma che cosa intende egli per felicità perfetta? Il sommo bene, il bene che è desiderabile per sè stesso, che è desiderato da tutte

le cose, che basta a sè stesso, l'essere uno, l'atto puro, l'atto immobile, l'eterna contemplazione della mente, in una parola la vita divina; in questa vita il piacere non è un elemento estraneo all'atto del pensiero, ma fa una cosa sola con esso, è la sua stessa perfezione, di modo che in questo tipo assoluto della vita che si chiama il bene o la felicità perfetta, altro non si trova che il puro pensiero. Questo è l'ideale dell'uomo, questo è il fine al quale tende; ma l'uomo è un essere mobile, è composto di potenza e d'atto; non è soltanto pensiero, è anche senso, appetito e corpo; i suoi piaceri cambiano perchè la sua natura non è semplice, il fine ch'egli può raggiungere non è il puro pensiero nè la felicità immobile, ma la virtù che non appartiene nè all'animale nè al Dio (Etica Nicomachea lib. VII, C. 1.) e che è appunto la felicità nel moto. « Se si trovasse una natura scempia, la medesima operazione « sarebbe mai sempre piacevolissima, e per questa ragione Dio d'un « solo e semplice piacere sempre si diletta: imperocchè l'operazione « non si dà soltanto nella mobilità, ma pure nella immobilità, e il « piacere è piuttosto nella quiete che nel moto » (Ib. lib. VII, C. 14).

La felicità dell'uomo dev' essere in parte divina, in parte umana, in parte interna, in parte esterna, composta insomma come l'esser suo che non è pura forma, mente separata, ma forma unita a una materia, mente d'un'anima congiunta a un corpo organico. Il fine di ogni essere è nella sua essenza, il suo fine cade dunque necessariamente sotto le condizioni che limitano l'essenza. L'uomo è mente (νοῦς) anzi tutto, ma questa mente non può godere il suo bene, cioè la vita contemplativa, se i bisogni del corpo non soddisfatti ne turbano il corso, se manca dei beni esterni necessarii a tutelare la serena tranquillità del pensiero. La composizione dell'essere introduce necessariamente una composizione nel fine, e come ci sono varii elementi regolarmente disposti nell'unità dell'individuo, così vi sono varii fini i quali essendo gerarchicamente ordinati per rispetto a un fine supremo, costituiscono una vita morale una e varia nello stesso tempo, una felicità a differenti gradi, nella quale convengono la speculazione e la pratica, la vita dell'appetito e quella del senso, ove si raccolgono il buono e il bello, l'utilità e il piacere. La mente separata è felicità per sè stessa, è perfetta e suprema beatitudine; la mente, parte divinissima dell'uomo, dando la forma alle diverse sue potenze, facendosi misura della sua attività, costituendosi principio e fine della vita pratica, fa buona e bella la vita, ne compone le parti in un accordo armonico che le conserva e le svolge piacevolmente, fa nascere in una parola quella eccellente energia dell'essere

che si chiama la virtù, nella quale si raggiunge quella unità, quella costanza e quel piacere che competono all'uomo, e si tende alla beatitudine perfetta che è propria solo di Dio. Così si congiungono e s'immedesimano la felicità e la virtù nell'uomo. La felicità perfetta preesiste alla virtù come causa finale che la fa nascere, ma quella stessa essenza che è felicità perfetta è pure mente perfetta, anzi tutta la sua determinazione si riduce alla mente; e così nell'uomo l'attività si perfeziona e si arricchisce col piacere quando è misurata dal pensiero, determinata dall'intelletto, dimezzata dalla ragione. Tutto ciò che la vita morale contiene di buono e di bello emana dalla mente che trova il segno dei desiderii, la forma regolare degli atti, che conosce il valor dei mezzi, la bontà dei fini, l'essenza delle cose. Perchè o la ragione come mente teoretica si rivolge a sè stessa e contempla le verità eterne, o come mente pratica si applica alla direzione della vita sociale, e in ogni modo rimane sempre il fonte della felicità e della virtù. Nelle virtù particolari è dessa che è pregiata, è dessa che fa il valore degli atti riducendoli allo stato medio, dessa fa che il bello (τὸ καλὸν) sia desiderato per lui stesso, e tuttavia possa essere considerato come mezzo per raggiungere il fine supremo della vita contemplativa; la ragione si costituisce fine e mezzo a se stessa, più desiderabile nella vita contemplativa che nella attiva, ma sempre buona, sempre degna d'amore. La ragione umana non potrebbe svolgersi perfettamente senza l'aiuto della proprietà, della famiglia, degli amici, dello stato; ma se le relazioni sociali concorrono a procurare all'uomo la beatitudine della vita intellettuale, la mente è pur quella che dispone la famiglia, l'amicizia e lo stato secondo i suoi principii; la mente stima le forme di governo secondo che contribuiscono più o meno a procurarle il godimento della propria vita, ma quella è realmente più felice che è più razionale delle altre. La mente desidera una forma di società che convenga al suo fine, ed applicandosi all'ordinamento dello stato la trova; la sua felicità e l'applicazione dei suoi principii sono d'accordo. Anzi c'è come un influsso circolare che va dalla vita contemplativa alla vita politica, e dalla vita politica alla vita contemplativa, e in questo circolo la mente è sempre il centro raggiante, perchè essa sola contempla ed applica i principii.

A noi basti l'avere accennato il rapporto che congiunge il concetto della felicità a quello della virtù; dovendo trattare particolarmente della giustizia, ragion vuole che ci fermiamo un po' più sulla teorica generale della virtù, e vediamo in che modo Aristotele abbia determinato il genere di cui la giustizia è una specie.

600086584.

nocivo, il penoso sono causa delle nostre avversioni; intorno a queste cose l'uomo buono opera rettamente, l'uomo malvagio traligna e pecca (Ib. c. 4.).

Volendo determinare la forma delle virtù Aristotele osserva che « gli » atti si corrompono per difetto e per eccesso come la sanità e la forza; » così un esercizio ginnastico eccessivo o insufficiente fa perder le » forze; similmente un eccesso o un difetto di cibo e di bevanda » rovina la salute, ma l'uso ammisurato di questi stimoli le produce, » le accresce e le salva. Lo stesso accade della temperanza, del » coraggio e delle altre virtù; colui che fugge e teme ogni pericolo, » e non ne sostiene alcuno diventa un vile, e quegli che non teme » assolutamente nulla e corre ad ogni fortuna è un temerario; simil- » mente colui che si gode ogni piacere e non si astiene da veruno è » uno sfrenato, mentre quegli che li fugge tutti con selvatichezza è un » essere insensibile; la temperanza e la fortezza sono corrotte dall'ec- » cesso e dal difetto; il mezzo le salva (ibid.) L'atto si può considerare » come una quantità continua e divisibile, nella quale si può prendere » il più, il meno e l'uguale; e questo o nell'oggetto in sè stesso, o » nella relazione che l'oggetto ha con noi (1) ». Ci sono dunque due modi d'intendere il mezzo nel quale consiste la forma delle virtù; o esso è mezzo della cosa voluta, considerata in se stessa indipendentemente da noi, o è mezzo che si riferisce all'oggetto del volere e a noi nel tempo stesso. « Ora il mezzo dell' oggetto è quel termine che dista » ugualmente da due estremi, e che è uno e medesimo per tutti (gli » uomini) — Ma il mezzo che concerne noi è quello che non è nè » maggiore nè minore del dovere (τοῦ δέοντος), e questo non è uno e » medesimo per tutti. Così per esempio se dieci son molti e due son » pochi, sei è il numero che si piglia come mezzo riguardo alla cosa, » e questo mezzo è conforme alla proporzione aritmetica; ma riguardo » a noi non si può pigliar così il mezzo. Se per qualcuno pigliare dieci » mine d'alimento è molto, e pigliarne sei è poco, il maestro del Ginnasio » non ne ordinerà sei per ciò: può essere che anche questa quantità » sia troppa o poca; per un Milone sarebbe poca, per colui che esordisce » negli esercizi ginnastici è molta. In questo modo ognuno che ha » sapere fugge l'eccesso e il difetto, e cerca il mezzo e a questo si » appiglia; questo mezzo non va preso secondo l'oggetto ma per rispetto » a noi. Ora se ogni scienza assolve perfettamente l'opera sua mirando » al mezzo, e a lui riducendo tutti gli atti, se i buoni artefici lavorano

(1) Καὶ ταῦτα ἢ κατ'αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, ἢ πρὸς ἡμᾶς. Ibid. c. 6.

» guardando a questo scopo, e se la virtù avanza in diligenza e in
» bontà tutte le arti, convien dire ch' ella sia indagatrice del mezzo ».

Gli atti perfetti della virtù, come le opere eccellenti dell'arte, sono quelli ai quali non si può nè levare nè aggiungere. La virtù è dunque una mediocrità (μεσότης τις) seguace del mezzo (στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου). Questo mezzo è unico in una circostanza data, ed ecco perchè è difficile il coglierlo; l'errore è moltiforme, il bene è uno, l'uno è indeterminato, l'altro è preciso. «La virtù è dunque un abito elettivo,
» che sta in un mezzo relativo a noi, determinato dalla ragione, e
» quale il prudente lo determinerebbe; è mezzo di due vizii che sono
» estremi l'uno per difetto, l'altro per eccesso ». Di modo che secondo la sua definizione e la sua essenza la virtù è un mezzo, ma riguardo all' eccellenza e al bene è un estremo (ἀκρότης).

Il senso e il valore della dottrina aristotelica della virtù dipende dal modo d' interpretare i passi che abbiamo riferiti, e specialmente quelle parole τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς, e τὸ μέσον τὸ πρὸς τὸ πρᾶγμα, il mezzo per rispetto a noi e il mezzo per rispetto alla cosa. Non v' ha dubbio per chi guardi con imparzialità a quei passi, che Aristotile non abbia fatto la distinzione che noi chiamiamo dell' oggetto e del soggetto, della cosa in sè e della cosa relativamente a noi. L'avvertenza di questa distinzione è importante, perchè se il mezzo non è che mezzo della cosa, esso non può appartenere che alla categoria della quantità, ma se è mezzo per rispetto a noi, può e deve appartenere alle categorie di quantità e di qualità tutt' insieme. Di più se per noi (πρὸς ἡμᾶς) s'intende una parte inferiore dell' anima o del corpo, e non la parte essenziale dell' individuo umano, la virtù aristotelica non è più virtù, e Aristotele va messo fra gli egoisti o i materialisti; la sua virtù non è più che l'arte di vivere felice soddisfacendo ai capricci della sensibilità, i suoi atti virtuosi non hanno più alto valore che quello dell' astuzia, i precetti della sua morale verranno tutt' al più annoverati fra i consigli della prudenza, ma non assumeranno l' autorità della ragione; saranno relativi, non assoluti, destinati a un fine estrinseco, e non buoni per loro stessi, non saranno categorici, come direbbe Kant. Noi non pretendiamo trovare la morale moderna nell' antica, Kant in Aristotele, non ci vantiamo di poter assolvere il filosofo greco da ogni menda, anzi vedremo che la bontà assoluta della virtù non esiste nel suo sistema, ma la sua dottrina non è così semplice che si possa collocare ricisamente in una classe o in un' altra fra i sistemi morali; egli stabilisce nella teorica della virtù quello che poi distrugge in gran parte col principio della felicità; ma checchè ne sia del valore defini-

tivo della sua etica, bisogna tenergli conto di ciò che ha detto di buono e di generoso anche a costo di contraddirsi.

Avvertiamo prima di tutto che Aristotele stesso applica il paragone della proporzione aritmetica alla cosa (πρᾶγμα) e non all'atto virtuoso, e che si serve specialmente di questo stesso paragone nella definizione del giusto legittimo (libro V dell' Etica Nic.). Ora nella legittimità degli atti il primo elemento non è l'intenzione dell' agente come nella moralità dei medesimi; onde un atto sia legittimo basta che sia conforme alla legge; la proporzione aritmetica è dunque applicata a un dato esterno, e infatti il giusto correttivo di cui discorreremo, e al quale questa proporzione appartiene non è che l'equilibrio delle relazioni sociali e specialmente di quelle che derivano dalla proprietà. Questo giusto consiste in una uguaglianza, ma questa uguaglianza non è stabilita fralle persone che col rendere a ciascuno il suo, è un pareggiamento di cose che ha per motivo la parità delle persone. Da queste considerazioni si può ragionevolmente indurre che per Aristotele la proporzione aritmetica non è che un simbolo della forma esteriore della virtù.

Che se ci si apponesse il passo da noi citato nel quale Aristotele considera l'atto stesso come una quantità divisibile, e dice che in esso si può prendere il troppo, il poco e l'uguale, in ciò non vedremmo difficoltà, poichè questo passo altro non significa che nella determinazione dell' atto virtuoso Aristotele impiega fra le altre la categoria della quantità, ma nè questa è la sola, nè essa distrugge le molte altre di cui il filosofo fa un uso non meno ingegnoso. Perchè chi non sa che in ogni trattazione relativa a una virtù qualunque, egli ripete che il mezzo particolare in che essa consiste va determinato dalla ragione nelle categorie del tempo e del luogo (ὅτε), dell'istrumento (πῶς), della persona (τίνες), del fine (τοῦ ἕνεκα), della materia (περί τινος) ecc. Aristotele riconosce l'immensa diversità delle circostanze, l'infinita varietà degli atti morali, afferma non potersi dare che dei precetti vaghi e generali, che in questo argomento non si può raggiungere un' esattezza perfetta in causa del mutamento continuo dei casi. Egli non vuole e non può dare la definizione precisa di ogni atto virtuoso, ma vuole che la ragione tenga in gran conto gli universali nella deliberazione, e li applichi alle circostanze speciali. Non è dunque come sola quantità che l'atto virtuoso è mezzo, ma lo è come qualità, e come qualità molteplice e determinata da queste questioni: quando, a chi, perchè, con che mezzo, in-

torno a quali cose? (1). L'applicazione di queste categorie all'atto virtuoso concorda perfettamente colla definizione completa ch'egli dà della virtù nel c. 6 del lib. II. In questa definizione è compresa la condizione: che il mezzo deve essere determinato dalla ragione (2). Ora la ragione è forse per Aristotele limitata all'idea di quantità? No certamente; per lui la ragione è la facoltà dell'universale, la facoltà che contempla le essenze e i principii delle cose. Egli è dunque naturale che la ragione si applichi con tutte le sue categorie alla determinazione dell'atto morale, e per conseguenza non resta nessun fondamento per sostenere che Aristotele abbia messo la sua virtù nella sola categoria della quantità. Ci resta ora a dichiarare il μέσον πρὸς ἡμᾶς mezzo per rispetto a noi; e qui occorre vedere quali siano per Aristotele la causa efficiente e la causa finale della virtù. Come Aristotele può egli dire che la virtù è fatta per noi, che è un mezzo per rispetto a noi e affermare in altri luoghi che essa ha per fine il bello e il buono, e che il bello e il buono sono desiderabili per loro stessi? Siamo dunque noi la misura della virtù, la regola della morale, la norma del bene e della bellezza? Oppure Aristotele afferma egli i contrarii intorno alla stessa questione, e si avvolge egli in contraddizioni, dalle quali non si possono liberare le sue sentenze? Aristotele è il filosofo dell'intelletto non meno che della natura; l'entusiasmo con cui parla di Anassagora nella metafisica è degno dell'ingegno che vantò eloquentemente la vita contemplativa, che seguendo le orme dell'antico greco separò l'intelletto dalla materia e lo pose come ideale del mondo e dell'uomo con una sublimità veramente degna di un discepolo di Platone. Aristotele non colloca l'uomo nel centro dell'universo, non lo fa il più perfetto degli esseri sublunari perchè è senso (αἴσθησις) o appetito (ὄρεξις) o affetto (θυμὸς) o desiderio (ἐπιθυμία) o passione (πάθος) o elezione (αἵρεσις), ma perchè è mente (νοῦς) e ragione (λόγος). La ragione è l'essenza dell'uomo, e saldo al principio dell'unità individuale dell'essere Aristotele ammette che la ragione, quantunque universale per le sue cognizioni, si trova individuata in ciascuno di noi. Nel capo 4 del libro IX egli dice più d'una volta che la ragione è ciascuno di noi, o la parte principalissima di noi stessi (3).

(1) Τὸ δ'ὅτε δεῖ, καὶ ἐφ'οἷς, καὶ πρὸς οὓς, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς δεῖ. —

(2) Ἐν μεσότητι ὡρισμένῃ λόγῳ.

(3) Ὅπερ ἕκαστος εἶναι δοκεῖ — δόξειε δ'ἂν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι ἢ μάλιστα — C. f. X. c. 7.

Dalle quali sentenze si può arguire come Aristotele sia perfettamente d'accordo con lui stesso quando dice da un lato che la virtù è un mezzo determinato dalla ragione negli universali ed aggiunge poi da un altro lato che è un mezzo relativo a noi; se noi siamo essenzialmente ragione, la virtù pigliando indirizzo dalla ragione muove da noi; noi siamo in un certo senso la sua misura, ma questa misura è infinitamente superiore a quella di Protagora. Il celebre sofista fece dell' uomo un essere puramente sensibile, e come tale lo costituì misura delle cose. Aristotele pose la misura dell' onesto e del giusto in noi, ma in noi come menti intelligenti e partecipi del divino, in noi come menti capaci dell' eterno ideale della natura, tipo di bellezza e di felicità, fine inaccessibile ma pur sempre desiderabile di tutte le cose. Nè si opponga per infermare i testi citati che le particelle dubitative levano assai di forza alla nostra conclusione, imperocchè quella è la forma costante con cui Aristotele si spiega intorno alle più gravi questioni, e sotto la quale propone le sue più ferme sentenze. « Il buono, dice egli ancora (lib. IX. c. 4) « concorda con lui stesso (ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ) e desidera le medesime « cose con tutta l' anima (καὶ τῶν αὐτῶν ὀρέγεται κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν) e « vuole il bene a lui stesso (ἑαυτῷ) e a lui stesso lo fa, perchè è « ufficio del buono l'affaticarsi nel bene a cagion di lui stesso, cioè « della parte razionale che è ciascuno di noi. — Egli vuole vivere e « salvar sè medesimo e specialmente quella parte per la quale pen- « sa (καὶ μάλιστα τοῦτο ᾧ φρονεῖ) ». Questi passi sono così chiari che non abbisognano di commentarii; non si possono evidentemente interpretare che in un senso favorevole all' identità della persona e della ragione, all' unità della virtù e del bene umano. Ma se la spiegazione che abbiamo tentata paresse ancora incerta, i dubbii svaniranno mediante la chiarezza e l'abbondanza dei testi del c. 8 del libro IX. In questo libro, uno dei più bei capitoli della Morale antica, che un pensatore cristiano per avventura non ripudierebbe, tanta è l'onestà che vi splende, e la carità che vi spira, Aristotele tratta diffusamente dell'amor di sè, e quivi vuole che l' uomo ami grandemente sè stesso, e mostra come nell'amore di sè convenientemente inteso si conciliino molte contraddizioni dell' Etica. Egli distingue due maniere di essere amatore di sè (φίλαυτος), una biasimevole e un'altra lodevolissima; la prima non è altro che l'egoismo e la ricerca di una falsa felicità, l'altra s' immedesima colla virtù ed è la condizione della vita veramente felice; quella è la passione serva della materia e dei beni inferiori, questa è l'amore che ha per oggetto la mente e che guidato dalla ragione tende al som-

mo bene (Ib. c. 8) (1). « Coloro, dice il testo, che un tal nome (φίλαυτος) « pigliano in un senso vituperoso chiamano di loro stessi amatori quelli, « i quali delle ricchezze, degli onori, e dei piaceri del corpo vogliono « più a loro stessi che agli altri dispensare; la maggior parte degli uo- « mini desidera queste cose e mette il suo studio in esse, come in beni « eccellenti, ed è per questo che diventano motivi di contesa. Quelli « che ne sono più degli altri bramosi si compiacciono nei desiderii, e « sono affatto ligii alle passioni ed alla parte irrazionale dell'anima. « Questi tali sono i molti; il perchè l'appellazione di amator di sè stesso « è nata dal volgo malvagio (ἀπὸ τοῦ πολλοῦ φαύλου ὄντος) . . . . Ma se « qualcuno più degli altri si adoperi sempre a far cose giuste, come « atti di temperanza, o altri qualunque conformi alle virtù, e insomma « sempre s'ingegni di fare a sè stesso il bello (τὸ καλὸν), nessuno sarà « che chiami costui egoista e come amatore di sè stesso lo biasimi; ep- « pure ei sembra esserlo più di ogni altro, imperocchè egli dispensa a « sè medesimo le cose le più belle e le migliori, e compiace (χαρίζεται) a « quella parte di sè medesimo che è principalissima (κυριώτατον) e a lei « obbedisce in tutto, e come uno stato o un altro sistema qualunque « sembra essere principalmente nella sua parte capitale, così pure è « dell'uomo; e quegli è massimamente amante di sè che ama questa « parte, e ad essa compiace; continente e incontinente si chiama « l'uomo, secondo che in esso la mente (τὸν νοῦν) contiene (κρατεῖν) o « no le sue facoltà. La mente è infatti individuata in ciascuno di noi « (ὡς τοῦτο ἑκάστου ὄντος), e gli uomini fanno essi stessi e volontaria- « mente le azioni le più ragionevoli. È dunque certo che ciascuno di « noi è mente e che questa parte è quella che il buono (ἐπιεικὴς) ama « maggiormente. Egli è dunque amante di sè in un modo specialmente « diverso dal vituperato, e tanto differisce dall'egoista quanto il vivere « secondo la ragione differisce dal vivere secondo la passione, e quanto « il seguitare il bello è diverso dal seguire una convenienza apparente « . . . . deve il buono amar sè stesso, perchè facendo il bello sarà utile « a sè e agli altri; non deve amar sè stesso il malvagio, perchè ei nuo- « cerebbe a sè stesso e agli altri facendosi schiavo delle passioni. Nel « malvagio discordano gli atti da quello che debbono essere, ma nel « virtuoso consuona l'operazione con quello che deve essere; imperoc- « chè ogni mente elegge per sè stessa l'ottimo, e il buono è obbediente « alla mente ».

(1) Non c'è in italiano una parola che corrisponda a φίλαυτος. — Egoista implica biasimo e φίλαυτος si può pigliare in un senso buono. Aristotele lo piglia in questo senso.

Da questo passo importante si può rilevare: 1° che il noi a cui si riferisce il mezzo della virtù altro non è che la ragione, e che il prenderlo in un senso più ristretto e favorevole al sensismo e all'egoismo sarebbe sostenere un'opinione evidentemente contraria alla mente di Aristotele, e fare un'asserzione smentita dai testi. 2°. Che l'utile e il bello s'immedesimano nella virtù, non però in modo che l'utile contenga sempre il bello, ma in modo che il bello contenga sempre l'utile, o almeno un certo utile. Aristotele dice positivamente che non si deve dubitare di preferire un anno di viver bello a molti anni di una vita senza consiglio (τυχόντως), e un sol atto bello e grande a molti senza grandezza; una bella morte è un gran bene che facciamo a noi stessi, dobbiamo immolarci per la patria, sacrificarci pegli amici, e così operando amiamo noi stessi, e a noi stessi procuriamo il massimo dei beni, cioè il bello e l'onesto. E infatti se noi siamo anzi tutto ragione, qual può essere il nostro bene se non il bene della ragione, e qual è il bene della ragione se non il vero e il bello? Ma il vero e il bello si riducono finalmente all'intelligibile inteso, ai principii contemplati dalla mente; la ragione stessa non è per Aristotele che la identità dell'intelligibile e dell'intelligente, e in questa unità psicologica della ragione soggetto-oggetto svaniscono in gran parte le difficoltà che abbiamo incontrate. Il bene della ragione, in quanto è teoretica, consiste nella contemplazione del vero, e il suo bene, in quanto è pratica, nella realizzazione della verità, ossia nel bello. O il bello è semplicemente verità intesa, intelligenza dell'eterno e dell'immutabile, o consiste in una determinazione mentale applicata alle circostanze in cui si trova l'agente ragionevole indipendentemente dalle sue relazioni sensibili colle cose esteriori (1). — Così si conciliano queste sentenze di Aristotele in apparenza discrepanti, « che l'atto virtuoso è conforme alla retta ragione — che consiste in un mezzo — che questo mezzo è relativo a noi — che noi dobbiamo amare grandemente noi stessi e dispensare a noi medesimi i beni massimi ». Tutte queste sentenze si combinano e si spiegano nella dottrina psicologica della ragione soggetto-oggetto, dell' intelligibile inteso, della unione dell'umano e del divino nel nostro spirito. Il valor morale delle azioni vien dalla loro forma, esse sono buone in quanto sono determinate dalla ragione, e fatte per essa; la ragione è misura, perfezione, determinazione, è la forma delle forme, e come tale è il buono, è il bello pen-

(1) Aristotele dice in più luoghi, e già l' abbiamo veduto, che nella virtù si opera il bello per il bello.

sato; ora l'attività conformandosi a questa misura, dimezzandosi secondo le sue divisioni, ordinandosi secondo le sue categorie, diventa buona e bella, virtuosa e felice. La ragione e la sua felicità rimangono sempre per Aristotele il principio e il fine della vita morale, il fonte perenne della virtù e il termine sublime dei nostri desiderii. Nella ragione e nella sua felicità si trova l'unità di tutta l'Etica aristotelica, in essa si conciliano la vita attiva e la vita contemplativa, le virtù politiche e la virtù filosofica, l'umano e il divino, la prudenza e la sapienza. Ritter attenendosi a un passo ove Aristotele dichiara la φρόνησις, prudenza, virtù architettonica, pretende di trovare in questa virtù l'unità della vita morale aristotelica, ed escludendo la vita contemplativa dalla destinazione dell'uomo, afferma che Aristotele non l'ha ammessa che come un termine ideale della nostra attività, e non come un elemento intrinseco della virtù in generale. Questa asserzione ci sembra contraria a una giusta interpretazione dei testi e dei principii d'Aristotele. L'unità della morale peripatetica è nella ragione che Aristotele dichiara teoretica e pratica tutt'insieme (νοῦς θεορητικὸς - νοῦς πρακτικὸς), nella ragione che contempla i principii e li applica alle circostanze particolari; la prudenza (φρόνησις) non è l'astuzia, non è la ricerca dei sotterfugii, delle precauzioni interessate, delle probabilità egoiste, dei mezzi utili a un fine qualunque, ma l'applicazione dei principii delle cose agibili (ἀρχαὶ πρακτῶν), l'appropriazione dei mezzi al bello; essa suppone la sapienza (σοφία) e la segue, non si serve di essa (οὐ χρῆται αὐτῇ), non comanda alla sapienza, ma comanda in causa della sapienza (1), essa vede il modo di generarla (2). La sapienza, virtù intellettiva (ἀρετὴ διανοητικὴ), versa intorno ai principii necessarii, ingenerabili, eterni; la prudenza, virtù etica (ἀρετὴ ἠθικὴ), (Lib. VI, passim) versa intorno al rapporto che essi hanno col contingente; la sapienza ha del divino, la prudenza è umana. La sapienza produce la felicità non come medicina, ma come sanità dell'essere, mediante la possessione e l'atto del bene, cioè della mente (3). L'una conosce il fine assolutamente buono (ideale dell'uomo), l'altra rende buoni i mezzi che a quello si riferiscono.

Nell'ordine reale l'attuazione della sapienza dipende molto dalla vita attiva e politica alla quale presiede la prudenza (Lib. X, c. 7 e 8): la vita contemplativa richiede delle condizioni esterne che non

(1) Ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνῃ. Lib. VI. c. 13.
(2) Ὁρᾷ ὅπως γένηται.
(3) Τῷ ἐχέσθαι τῇ ἐνεργείᾳ. Lib. VI. c. 12.

sono l'oggetto proprio della mente teoretica concentrata nella considerazione del divino, ma sono termini della ragion pratica che si aggira intorno al ben vivere (τὸ εὖ ζῆν); quindi l'influenza della educazione e della politica sulla destinazione della ragione teoretica, quindi la necessità di uno stato talmente determinato dalla prudenza che il bene della ragione speculativa entri, per quanto è possibile, nel maggior complesso degli altri beni che formano la felicità umana. Questa influenza reciproca della pratica e della speculazione, della vita e del pensiero, della virtù intellettiva e della virtù etica si ritrova in tutte le virtù, non potendosi conoscere e amare il bene senza l'aiuto della virtù, nè essere virtuoso senza conoscerlo vieppiù ed amarlo; s'incontra poi massimamente nella prudenza e nella temperanza, perchè la temperanza è un effetto della prudenza e tuttavia salva la prudenza campandola dalla corruzione dei sensi. In un bel passo delle sue istorie Tucidide deplora eloquentemente la corruttela delle idee morali e delle parole che le esprimono, come un acerbo frutto delle passioni e dello spirito di parte. Aristotele (VI dell'Etica) afferra egli pure nei sofismi delle passioni la radice di questo male e ne accenna il rimedio nell' uso della prudenza. « All'uomo guasto dal piacere o « dalla pena non si manifesta subito il principio, nè la necessità di « fare di questo il fine e la regola di tutte le azioni e di tutte le ele- « zioni, perchè il vizio è distruttor del principio; laonde è necessario « che la prudenza sia un abito razionale, vero, operativo intorno ai « beni umani» (Lib. VI, c. 4, C. f. Lib. VII c. 8).

Questo circolo è poi finalmente lo stesso che abbiamo accennato discorrendo della felicità e della virtù; è la mente, sempre la mente che è fine, regola, e principio della vita virtuosa e della beata, dell'umana e della divina. Considerata come teoretica la mente è forma puramente intelligibile, come pratica è forma applicabile all' attività reale. Nel primo caso la vita è vera per sè stessa, per sè stessa regola, misura, determinazione, è buona e bella per sè, sempre felice e perfetta; essa è sempre quello che deve essere, poichè non è altro che il complesso delle forme universali da cui dipendono le forme particolari dei mezzi etici; il suo atto non può cadere nel più e nel meno come quello delle altre virtù; queste si possono corrompere, quella è immune dalla corruzione (Lib. X, c. 7), anzi la contemplazione è suscettiva di un incremento grandissimo. Nel secondo caso la nostra vita non è più quella della pura mente, è misura applicata, è mezzo adattato, è forma unita a una materia, forma realizzata nell'atto; la vita allora può cadere nel più e nel meno, non è più desi-

derabile e perfetta per sè stessa, l'atto e il piacere diventano buoni e belli di una bontà e di una bellezza partecipata. Il bene solo e il bello, il vero o la mente restano assolutamente desiderabili per sè stessi, e la felicità ideale, o mente separata, sovrasta alla virtù come la forma pura alla forma materiata, come l'idea alla realtà, come il fine perfetto alla forza imperfetta della natura, come il divino all'umano. E tuttavia in ragione dell'unità del nostro essere e della natura particolare del piacere, questi due elementi sono combinati talmente in noi che non c'è felicità senza virtù, nè virtù senza felicità; il piacere dipende dalla perfezione dei nostri atti e dal buon uso delle nostre facoltà; ora questa perfezione non può essere, questo buon uso non può esistere senza quella misura, violata la quale, il senso si corrompe, la passione straripa, l'appetito passa i limiti del giusto e del bello; e quando questa misura è applicata, l'attività è perfetta, non dà nel più e nel meno, è tutto quello che deve essere, è necessariamente piacevole e felice.

Non si può negare che nell'Etica di Aristotele non si trovi un complesso rispettabilissimo di verità, che anzi per l'ordine sistematico dei pensieri, l'abbondanza delle osservazioni, la conciliazione delle opposizioni, essa non sia in molte parti superiore a quante ne furono immaginate nell'antichità, ed a quella dello stesso Platone. Ma nè il genio d'Aristotele nè quello del suo maestro seppero afferrare il vero principio della morale, e quando presso gli Stoici la filosofia acquistò coscienza della Idea del Dovere, e ne sentì l'importanza, da questa idea non nacque per anco un sistema scientifico. Gli antichi, nella costruzione della morale, mossero sempre dalla natura umana in complesso, e non dalla volontà; non ebbero l'idea madre della morale, che è lo spirito considerato come potenza legislativa (autonomia), come volontà che impone a sè stessa la propria legge. Quindi trattarono la morale come una scienza della natura, e non come una scienza dello spirito, e il metodo che vi applicarono non fu il vero, il proprio metodo dell'Etica. I moderni partono, non dall'arbitrio, il quale non sarebbe un fondamento per la morale, che è capriccio e non legge, che è fatto e non principio, ma dalla libertà dello spirito intesa come esercizio della sua autonomia, come spirito dipendente da sè stesso in quanto è ragione che comanda, e indipendente da ogni motivo esterno; in questi concetti risolvono i moderni il concetto di buona volontà, nella di cui analisi fanno consistere l'ufficio precipuo dell'Etica. Dato questo punto di partenza, è dato pure il metodo della scienza che non può essere altro che analisi di concetti, ricerca di semplici ragioni o rapporti necessarii, e

non indagine di fini o di cause; sistemazione d'idee fatta a *priori* indipendentemente dalla esperienza, o da qualunque concetto diverso dall'idea madre della scienza (idea della buona volontà), e non esame e ordinamento di dati empirici. Mi spiego: il concetto di buona volontà si risolve in quello di volontà autonoma, l'autonomia consiste nella determinazione dello spirito ragionevole di sè per sè, nell'uso della propria legislazione fatto con coscienza e intenzione. La bontà o moralità del volere suppone dunque non soltanto la conformità dell'atto alla ragione legislativa, ma l'intenzione dell'agente applicata alla legge. L'agente morale non deve soltanto fare delle azioni che esternamente consuonino colla legge, ma egli stesso nella sua intenzione deve sottoporsi alla legge, e determinarsi per puro rispetto della legge. Ma perchè la volontà ragionevole ha ella una legge, un dovere? Perchè i suoi principii pratici hanno essi un carattere obbligatorio? Perchè la ragione è universale, perchè allo stesso modo che i concetti essenziali della ragione, in quanto è speculativa, regolano tutte le menti, i giudizii della ragione, in quanto è pratica, hanno la medesima universalità e valgono per tutte le menti. L'universalità dei giudizii morali spiega il carattere imperativo col quale s'impongono alla coscienza e il rispetto che c'ispirano. In essi rifulge la verità, e la verità, in quanto si manifesta alla volontà e si propone come norma dell'operare, non è più semplice necessità pensata, ma obbligazione. Finalmente dal carattere essenziale dei giudizii morali, che è la loro universalità, si può cavare un criterio della moralità esterna delle azioni. Di fatti sollevate il motivo di un'azione al grado di legge universale, vedete se si può logicamente sostenere come parte di una legislazione universale; se si sostiene, il motivo sarà universale, quindi lecita l'azione, quindi anche morale.

Il sacrifizio e la virtù si deducono dalla opposizione della libertà e della natura, della legge della ragione e delle leggi delle cose esterne. Il merito e il demerito dell'agente sono conseguenze della virtù e del vizio, effetti della osservanza dolorosa della legge nel sacrifizio, e del disprezzo che se ne fa nel puro arbitrio o nella vita determinata dalle illecebre del senso, o da altri motivi opposti ai giudizii della ragione. Finalmente il rapporto della felicità e del suo contrario colla virtù e col vizio, è considerato come derivazione del merito e del demerito, e conduce al concetto del sommo bene (unione della moralità e della felicità), all'idea di una giustizia infinita (santità divina) capace di accordare la natura e la libertà, la felicità e la virtù in una vita ulteriore.

Questa serie d'idee è dedotta *a priori* dal concetto di buona volontà. Parte dalla libertà umana e dalla legge morale per giungere al concetto

del sommo bene e all'idea della vita futura; il sommo bene, il bene perfetto è dato come conseguenza e non assunto come principio. La volontà autonomá ossia la persona considerata in unione alla legge è l'oggetto proprio della morale, e la legge non è desunta dalla esperienza sensibile, o da considerazioni speculative indipendenti dalla nostra autonomia, non è fuori della natura poichè non è fuori dello spirito, è nella ragione, forma eccellente dell'essere spirituale che quantunque umano partecipa del divino. Secondo la morale moderna e specialmente secondo Kant che, a parer nostro, l'ha formolata, la legge morale non è precisamente la legge della natura umana, ma la legge della libertà. L'Etica antica e specialmente quella d'Aristotele moveva da un concetto diverso e teneva un altro ordine. Aristotele parte dalla natura umana in complesso e la questione alla quale, secondo lui, l'Etica deve rispondere è la seguente: come la natura umana può ella essere buona? e non questa: che cosa è la buona volontà? Da questo modo d'intendere il problema della morale nascono un metodo e una soluzione differenti dal metodo e dalla soluzione dei moderni. La natura d'un essere qualunque non può esser buona, che alla condizione d'essere tutto quello che deve essere, ovvero di raggiungere la sua perfezione. Questa condizione perfetta dell'essere è nella sua forma o essenza; come fine della natura questa forma è immobile e completa, ma come parte reale dell'essere, essa è in moto e *in fieri*. Unita a una materia che racchiude nel suo seno i contrarii, la forma non si può attuare interamente nel mondo, essa può soltanto arrivare a un grado massimo di attuazione che si chiama la sua virtù, il suo bene. Pegli antichi ogni essere ha la sua virtù e il suo bene, perchè ognuno tende a uno scopo (forma in sè), la pianta e l'animale hanno la loro virtù come l'uomo ha la sua, e questa virtù dell'essere è una medesima cosa colla sua felicità, se questo essere è fornito di sentimento e di pensiero; di fatti nella sua tendenza verso la forma in sè, l'essere arriva a uno stato nel quale essendo tutto quello che deve essere e bastando a sè stesso, compone in una pace definitiva gli elementi di cui è formato, e giunge all'interna quiete d'una vita ordinata secondo il desiderio della natura; cosicchè il concetto della bontà della natura umana si traduce nel concetto della sua massima tendenza alla forma in sè, o della massima attuazione della forma, e questo concetto si traduce finalmente in quello di felicità. Da queste premesse segue che nell'ordine della realtà, ove la forma non può essere attuata che dentro a certi limiti, la virtù, la felicità e il sommo bene s'immedesimano.

Gli antichi essendo dunque partiti dalla considerazione della natura umana, dovettero ridurre tutta l'Etica alla virtù considerata come misura

reale della felicità e all'ideale della felicità perfetta come scopo della natura e stimolo della nostra attività. Il principio del loro sistema è dunque l'eteronomia della volontà, mentre quello dei moderni è l'autonomia; l'Etica antica e l'Etica moderna differiscono come la legge della volontà e la legge della natura, come la felicità e il dovere, come una scienza dello spirito e una scienza della natura. Essi trattarono la morale come la fisiologia, cercarono il fine di ogni facoltà e di ogni genere di atti, come il fisiologo cerca lo scopo di ogni organo e la funzione di ogni minuta parte dell'animale; come il fisiologo, il moralista antico, e sopra tutti Aristotele, ordina questi fini particolari per rispetto a un fine superiore che è la vita ottima o la felicità, e li dispone gerarchicamente nel tutto. Il metodo della morale antica non può dunque non essere teleologico. Data la felicità perfetta come scopo ideale della natura, ne seguiva come modo scientifico di trattar la morale una indagine dei mezzi o fini relativi destinati dalla natura a compiere l'opera sua, e come conseguenza un tipo della felicità umana che il moralista proponeva alla nostra imitazione.

Il metodo teleologico, ora ristretto alla scienza della natura organica, fu accidentalmente applicato all'Etica nell'antichità, nè potrà risorgere se prima non si negano i bei lavori di Kant intorno a questa disciplina, e non si respinge il modo con cui ha intesa e proposta la questione morale. Il metodo teleologico d'Aristotele non è nè tutto *a priori*, nè tutto *a posteriori*; nei concetti fondamentali della sua etica si possono distinguere due parti, una parte formale *a priori*, e un'altra empirica. Il fine della natura (forma pura) è un ideale dato e definito *a priori*, ma nei suoi caratteri generici e come concetto formale soltanto; Aristotele presuppone (in virtù di questo suo principio che non si dà una serie all'infinito) che vi deve essere un sommo bene che basti a sè stesso, immobile, eterno, desiderabile per sè e desiderato da tutta la natura.

Questo è il concetto *a priori* della felicità suprema e perfetta, ma Aristotele lo determina poi empiricamente, parendogli che un puro intelletto che contempli eternamente sè stesso (νοήσις νοήσεως), possa solo essere il contenuto di quel concetto e corrispondere ai suoi caratteri formali.

Nella determinazione della felicità limitata dell'uomo, egli è pure obbligato di osservare i fatti, di indagare psicologicamente le tendenze delle diverse parti dell'anima, e di ordinarle fra loro secondo la loro maggiore o minore importanza, e quantunque nella definizione delle singole virtù egli faccia uso dei suoi principii di ma-

teria, di forma, di fine e di causa; nulladimeno il contenuto delle definizioni è sempre empirico, ed egli stesso più d'una volta dichiara che in materia di Etica non bisogna essere esigenti, ma contentarsi di resultati approssimativi; da un simil metodo e da un tale concetto della morale non si può logicamente aspettare una dottrina che alla moralità ponga un saldo fondamento, e prepari al diritto una solida base. Logicamente il bello e il buono non possono essere desiderati per sè stessi in un sistema che sottopone tutto alla felicità; non può aver luogo il dovere in una morale che non è fatta per la volontà, ma per la natura. Il dovere non comanda ipoteticamente come il precetto dell'arte, non è relativo a un fine estrinseco, ma è assoluto e categorico, è fine per sè stesso. Esso pare esser di troppo in un'etica che si riduce a un sistema di fini relativi a uno scopo estraneo. Tuttavia mancherebbe di giustizia verso quel grande ingegno, e male apprezzerebbe l'etica Aristotelica chi si limitasse a questa critica generale del metodo, nè ponesse mente alle verità morali che fanno parte del sistema. Anzi è d'uopo riconoscere l'eccellenza del contenuto, e convenire che allo Stagirita non è mancato il sentimento di quasi nessuna delle principali idee morali. Egli non ignora nè l'importanza della ragione come facoltà regolatrice degli atti, nè il rapporto della moralità coll' intenzione dell' agente, nè la distinzione dell' onesto e dell'utile, del bello e del piacevole, nè il valore della virtù, nè la sublimità del sacrifizio. Presa in sè, indipendentemente dal metodo e dal principio, quasi tutta l'etica d'Aristotele è vera, ammirabile, e degna del filosofo della natura.

Ma come si può spiegare che con un metodo falso e un principio eteronomo Aristotele sia potuto arrivare a molte soluzioni vere nel trattare le questioni morali? Come ha egli potuto porre nella ragione la misura dell'atto, la forma e il fine della vita etica? Come ha egli derivato il mezzo dalla ragione e non dal senso, escluso la passione dal governo della vita, anzi sottoposto i suoi movimenti ai comandi della ragione in un'etica fatta per la felicità, in cui tutto dipende da essa? Il suo metodo stesso, e il modo con cui proponeva il problema della morale lo conducevano a fare questa combinazione di vero e di falso; il complesso delle sue dottrine etiche non è arbitrario, ma è costituito da molte attinenze relativamente legittime che tutte pendono da un medesimo principio. Il doppio rispetto sotto il quale si può considerare questo principio, fa l' originalità della morale Peripatetica, e la distingue dai sistemi più esclusivi degli Epicurei e degli Stoici. Abbiamo già veduto come nel concetto del fine assoluto, della forma in

sè, ideale dell'uomo e della natura, si trovano una parte formale e un contenuto diversamente determinati, come nella vita puramente divina la ragione sia il contenuto della felicità. Ora nell'uomo pure la felicità dev'essere anzi tutto l'attributo della ragione; difatti il fine della natura umana non può essere che la felicità, o buona composizione e concordia di tutte le parti, ma fra queste c'è la ragione, anzi la ragione vi sta al di sopra delle altre. Il fine della natura umana è dunque fine di tutte le parti dell'esser nostro, ma principalmente della ragione; e la felicità che ne risulta non è felicità di questa o di quella parte dell'animo, ma di tutte insieme e sopratutto della ragione. La felicità come cosa piacevole consiste nella perfezione dell'atto, il quale produce il godimento ogni qualvolta è quello che deve essere. La ragione trova dunque i suoi piaceri nella perfezione dell'atto suo, e come l'uomo è principalmente ragione, così trova massimamente i suoi piaceri in un'attività perfettamente ragionevole.

Il principio della morale Aristotelica è dunque precisamente la felicità della ragione, Aristotele sostiene colla massima costanza questa sentenza: che la felicità in sè e la mente pura s' immedesimano in Dio, e che nell'uomo la vita piacevole e la vita ragionevole s'identificano; quasi tutto il libro VII è destinato a confutare le opinioni degli antichi filosofi intorno al piacere, e a dimostrare questo difficile assunto: che il piacere non è passione, ma atto e anzi perfezione di atto, e che fa una cosa sola con esso; che ci sono dei piaceri apparenti e dei piaceri veri, dei piaceri relativi e dei piaceri assoluti, che l'attività è tanto più felice quanto è più virtuosa, allo stesso modo che è tanto più perfetta quanto meglio riceve la sua forma dalla ragione. Con questa singolare dottrina del piacere, sui difetti della quale non ci fermeremo per ora, Aristotele crede dimostrato il suo presupposto dell'identità della ragione e della felicità in atto; e questa supposta identità è la ragione per la quale tutto nel suo sistema dipende dalla felicità, mentre tutto dipende pure dalla ragione.

Si possono dunque sostenere due opinioni contrarie intorno all'etica di Aristotele, secondo che si guarda alla parte formale o al contenuto del suo principio; queste opinioni avranno una parte di verità, ma saranno egualmente esclusive. Un giudizio completo vuol essere tratto dall'una e dall'altra parte; nel loro rapporto sta la ragione del bene e del male dell'etica Peripatetica; altrimenti chi non guarderà che alla forma o al contenuto, non vedrà in Aristotele che il padre dell'Epicureismo o dello Stoicismo.

Il bene assoluto di Aristotele o il supremo desiderabile, il fine ultimo è l'intelligibile inteso, o il vero; il fine ideale della natura si trasforma dunque nel vero in sè, e la virtù (tendenza a questo fine) si trasforma in attività vera, ossia determinata dall'intelligibile inteso della ragione. Ecco come Aristotele ha potuto, malgrado un punto di partenza falso e un metodo erroneo, correggere con una determinazione ulteriore il suo principio della felicità e accordarsi in molte parti con Platone, e toccare, a due mill' anni di distanza, di alcuni punti della morale colla savia elevatezza di Kant; ecco come ha potuto sostenere che il bello e l'onesto sono desiderabili per loro stessi, che l'atto virtuoso è fine per sè, che il principio (intelligibile o verità) è fine dell' atto, che il principio (ἀρχή) è cosa ottima (βέλτιστον), che c'è ancora vitalità morale e speranza di virtù in quell'animo nel quale è salvo il principio (libro VII - c. 8. passim); che l'atto, per essere virtuoso, deve essere determinato come si deve per rispetto alla forma, alla materia, al fine, alla causa; che in questa determinazione razionale sta il mezzo della virtù, che tutte le relazioni dell'amicizia debbono essere regolate dalla ragione, che le passioni senza la saviezza sono contrarie alla vita morale, che la virtù è cosa difficile perchè suppone un lungo combattimento intorno ai piaceri, e il sacrifizio di tutti quelli che non sono approvati dalla ragione; che bisogna amare sè stesso, ma che vi è un amore di sè ben differente dall' egoismo, onesto e generoso amore, utile a noi e ai nostri simili, amore della ragione e dei suoi principii, che le assoggetta l'animo tutto e la fa regnare al di fuori; che l'uomo buono sarà felice quando avrà acquistato l'abito della virtù cogli sforzi indefessi della sua attività, come gli atleti ricevono la palma olimpica dopo la vittoria (C. F. libro I).

In tutto questo magnifico razionalismo Aristotele è coerente a sè stesso, è fedele al contenuto del suo principio ideale, ma discorda dalla parte formale di questo principio. Ascolterò volentieri Aristotele ogni qual volta a nome della ragione loderà il sacrifizio, condannerà gl'impeti della passione, commenderà l'amore dei nostri simili, ecc. Ma quando a nome di una felicità che non può esistere nel suo sistema che su questa terra, mi dirà che il savio deve preferire una morte gloriosa a una lunga e inoperosa vita, un sol atto di virtù a un'esistenza composta di molti ma inferiori piaceri, nol potrò più seguire, il buon senso e la logica lo vietano. Qui c'è una pugna manifesta fra i due elementi del suo principio, e questa opposizione tormenta talmente Aristotele che gli fa immaginare nel VII dell'etica la

teorica del piacere attivo, e l'obbliga a confessare, alla fine del X, un'imperfezione nel destino dell'uomo. Il difetto è veramente nel suo metodo e nel suo principio, i quali lo costringono a contraddirsi; così, per esempio, dopo di aver parlato in termini ammirabili della autorità della ragione, e riconosciuto la sua supremazia sotto qualunque forma si manifesti, alla fine del X pone la vita contemplativa al di sopra delle altre manifestazioni della ragione, e dichiara ricisamente che tutte le virtù attive sono fini condizionali che hanno un valore relativo al fine assoluto della ragione teoretica. E perchè la ragione teoretica è fine assoluto, perchè la vita contemplativa è il sommo bene? Non già perchè sia regola della vita attiva (libro X), ma perchè basta a sè stessa, perchè è pace, serenità, atto continuo e facile, tutti elementi della felicità. Le altre virtù richieggono una materia sulla quale esercitarsi, suppongono certe condizioni esterne che dipendono in gran parte dalla fortuna; la ragione teoretica per procurarci la vita ottima non abbisogna che di sè stessa. La temperanza e la liberalità non si possono attuare che in seno alle ricchezze e ai piaceri; il coraggio suppone pericoli e guerre; la giustizia relazioni commerciali e politiche; la vita contemplativa non dimanda altro che cognizioni acquisite mediante ricerche anteriori; è la vita senza fatica, il premio dei nostri lavori, la ricompensa dopo la vittoria, la soddisfazione finale della natura.

Tale è, in compendio, l'etica di Aristotele; essa racchiude molte bellezze e molti difetti. Le bellezze vengono dal contenuto, i difetti dalla parte formale del suo principio. Fintanto che considera la ragione come fine delle azioni perchè è ragione e verità, Aristotele dice delle cose eccellenti, che ben si confanno alla coscienza morale dell'umanità, e sembrano scritte dal filosofo di Konisberga, ma quando considera la ragione come felicità, allora cade nei difetti di quei sistemi che Kant chiama eteronomi, esita, oscilla, trova dei ripieghi per non contraddirsi; così hanno origine tutte le sue esitazioni intorno ai beni esterni, e la sua ingegnosa ma falsa teorica del piacere non è altro che un ripiego per salvare l'unità del sistema.

C'è veramente un sistema nell'etica di Aristotele, e l'unità di questo sistema è, come l'abbiam visto, nella ragione teoretica e pratica ad un tempo, fonte della vita contemplativa e della vita attiva, scopo della natura come felicità, e regola della virtù come intelletto; ma onde questa unità fosse salda e vera, bisognerebbe che fosse saldo e vero questo presupposto: « che lo scopo della natura è identico a quello della ragione ». Ora la ragione, almeno

l'umana, quantunque non sia fuori della natura, è una forma *sui generis* i cui caratteri non sono quelli delle altre forme della natura. La ragione è fine in sè e le altre forme non sono fini in sè; il piacere, la forza, la conservazione dell'essere, l'equilibrio delle potenze naturali non sono cose buone per sè stesse, il loro valore dipende dall'uso che ne fa la ragione. Se l'uomo fosse tutto ragione, lo scopo della natura e quello della ragione s'identificherebbero in lui, la legge dell'una sarebbe la legge dell'altra, ma nel vero l'uomo è senso e ragione, fato e libertà, e deve studiarsi di trasformare in ragione ciò che è parte inferiore della sua natura, in libertà quello che è fato, in governo e in legge quello che è anarchia e caso. E quantunque l'ordine del mondo c'inviti a credere che come c'è armonia fra l'intelligenza scientifica dell'uomo e le leggi dell'universo, così ci deve essere accordo fra la nostra attività morale e gli avvenimenti della natura, tra la virtù e la felicità, non perciò ci è permesso di scambiare i termini e di sottoporre la virtù alla felicità, la ragione alla natura in generale, la libertà al fato. La felicità è cosa relativa e mobile, che non salva nè la dignità della persona, nè la santità del dovere, nè l'inviolabilità del diritto, che può servire di norma a una politica calcolatrice, ma che non può stare a fondamento della morale.

Malgrado i suoi difetti l'Etica di Aristotele resta per noi uno dei più bei monumenti filosofici dell'antichità. Le bellezze e le verità che vi si trovano avrebbero al certo maggior valore se fossero illustrate dal lume del loro principio scientifico, ma tuttavia esse splendono abbastanza per sè stesse, e stanno là per fare salda testimonianza che la mente umana ha coscienza delle verità necessarie al suo destino molto prima di trovarne la scientifica dimostrazione, che può dubitare di queste verità finchè ne abbia ordinato la serie e trovato il principio, ma che nell'invenzione dei sistemi non si move a caso, che gli errori in cui cade sono effetti o di mal proposta quistione o di cattivo metodo o d'incompleta disquisizione, che essa stessa deducendo le conseguenze dei falsi principii, s'accorge delle contraddizioni in cui s'avvolge, e che ricomincia la tela del suo pensiero finattanto che l'abbia bene ordita o almeno composta meglio.

Se Aristotele avesse osservato l'idea del dovere avrebbe avuto un altro principio, un altro metodo, una morale diversa. Ma fra tante analisi delicate, fra tante disamine psicologiche che s'incontrano nell'Etica, non si rinviene un'idea chiara del dovere e del suo correlativo, la libertà. Ci sono negli scritti d'Aristotele le parole che

esprimono questi concetti, ma le cose no. Egli nomina il dovere enumerando gli elementi razionali dell' atto virtuoso, poichè dice che un tal atto non merita il nome di bello e di buono che quando è fatto *come si deve*, per rispetto al tempo, alle persone, agli oggetti ecc., e che l' elezione di quest' atto non deve avere altro motivo che il buono e il bello. Ma non lo considera come principio di obbligazione, come legge universale della volontà. Nella teorica del volere ammette l'arbitrio e l' elezione, ma non varca questi limiti, distingue (lib. III *passim* e Lib. V, c. 8) gli atti dipendenti da noi (τὰ ἐφ᾽ ἡμῶν - τὰ ἐφ᾽ αὑτοῦ ὄντα), ma non s'inoltra sino all' idea dell' essere dipendente da sè medesimo, determinato e governato da sè stesso mediante la legge che s' impone. Aristotele non ha dunque afferrato la vera idea della libertà e della autonomia. Nè ha toccato meglio i rapporti della ragione e dell'azione. La sua ragion pratica non è la ragion pratica di Kant; quella di Aristotele è il sillogismo applicato alla materia contingente dell' azione (Lib. VI, c. 2 e Lib. VII, c. 2, 3), quella di Kant è la ragione legislativa, l'una regge l' atto come la conclusione di un raziocinio, l' altra lo informa coll' idea di obbligazione, quella gli comunica un carattere di verità e di convenienza, questa un carattere di dignità morale e di bontà assoluta; quella sceglie i mezzi onesti che servono al fine della virtù e della felicità, questa ha il suo fine in sè; la ragion pratica di Aristotele dipende dalla sapienza o ragion teoretica, quella di Kant non dipende che da sè stessa; per l' una il dovere è semplice necessità logica, per l' altra è necessità morale, obbligazione. L'una e l'altra fanno uso dell' universale nella determinazione dell' atto, ma in Kant l' universale serve a fondare un criterio morale, in Aristotele questo criterio manca completamente. Aristotele si è provato a trovarlo ma non ci è riescito, e tutte le volte che fa a lui stesso questa domanda: in che modo si deve operare per essere virtuoso? risponde: che bisogna cercar il mezzo, evitar gli eccessi, portarsi dalla parte opposta ai nostri vizii abituali, come fanno quelli che volendo ridirizzare una verga curva la piegano fortemente nel senso contrario. Finalmente poco pago di questi consigli ripete il più delle volte che bisogna operare come gli uomini dabbene, e in modo da essere approvato da loro « Imperocchè, dice egli, sembra che la virtù e il « virtuoso debbano servir di misura a ciascuno (μέτρον ἑκάστῳ), » (Lib. IX, c. 4 e *passim* nell' Etica —).

Nessuno può negare il valore dei buoni esempii e la loro influenza sul costume, ma se è cosa utile e salutare il regolarsi secondo i buoni esempii, è pur necessario il possedere una regola colla quale

si possano giudicare e conoscere. Il buon esempio è un criterio esterno che dipende da un criterio interno e indipendente; senza di questo non si può accettare e comprender quello. Qui si mostra appieno la insufficienza della morale aristotelica e il vizio del suo metodo. Questo metodo è quasi sempre empirico; ora i principii della morale si stabiliscono *a priori* partendo dal concetto di buona volontà, e deducendoli per via d'analisi da questo principio fino a che se ne detragga il criterio stesso degli atti onesti, che è la possibilità di erigere un'azione data in legge universale di tutte le volontà.

Premesse queste osservazioni e queste riserve intorno al metodo e al valore scientifico della morale Peripatetica, passeremo all'esposizione della dottrina Aristotelica del Diritto; in questa dottrina troveremo l'applicazione dei principii che abbiamo esaminati, e vedremo le conseguenze sociali del concetto essenziale dell'Etica d'Aristotele, cioè della felicità della ragione.

Intanto possiamo ridurre i principii morali che servono di fondamento alla dottrina Aristotelica del diritto alle seguenti proposizioni: 1. Lo scopo della natura è la felicità; 2. la natura dell'uomo essendo massimamente la ragione, la sua felicità è soprattutto felicità della ragione; 3. la soddisfazione della ragione è la virtù, forma ragionevole, perfetta e piacevole della nostra attività; 4. la virtù è un mezzo determinato dalla ragione, e questo mezzo la ragione lo determina per rispetto a sè stessa e alla sua felicità; 5. la moralità o qualità virtuosa dell'atto esige dunque che sia fatto pel bello e pel buono in sè; 6. il mezzo trovato dalla ragione per rispetto a sè stessa consiste in una determinazione conforme alla verità nelle categorie nelle quali entra l'atto considerato dalla mente, cioè bisogna attendere non al fatto, ma alla necessità logica del vero, non a ciò che è, ma a ciò che deve essere; 7. ci deve essere elezione.

II

Della Giustizia.

Il Diritto non è una istituzione degli uomini; fondato nella natura, determinato dalla ragione esso suppone l'esistenza di agenti morali capaci d'intendere il bello e il buono, implica la possibilità della virtù, l'universalità e la necessità del giusto. Le leggi scritte suppongono altre leggi, la legislazione esterna attinge il suo valore al fonte della interna legislazione della mente; senza di ciò la legalità non è più altro che fatto e forza, non è più degna del rispetto che le con-

ciliano i principii superiori della Ragione, non è più morale, ma moralmente indifferente o contraria alla moralità. Abbiamo veduto quali siano per Aristotele le condizioni del valor morale degli atti, e in che consista la loro conformità alle leggi della Ragione, e allo scopo della Natura. Vediamo ora in che modo egli applichi la sua teorica della virtù alla società, come distingua un giusto interno e un giusto esterno, un giusto legittimo e un giusto politico, e come segni le differenze di questi giusti; vediamo quali fondamenti ei ponga allo Stato, su quali principii egli stabilisca la vita civile e politica della nazione, i diritti e i doveri dei cittadini, l'ordine e la felicità dell'umano consorzio. La sua dottrina intorno a questo argomento si trova esposta nella Politica e nelle Etiche, e segnatamente nel Lib. V dell'Etica Nicomachea, uno dei più interessanti e dei più difficili dell'opera. La difficoltà non è tanto nel pensiero di Aristotele quanto nel disordine dell'esposizione, e nella forma dubitativa dei primi capitoli; ma oltrecchè quello che abbiamo già detto delle altre parti dell'Etica aiuterà a meglio capire il libro che tratta della Giustizia, una disposizione conveniente dei testi dichiarerà, speriamo, la mente del filosofo greco colle sue stesse sentenze. La Giustizia per Aristotele è la virtù considerata nelle relazioni sociali, essa comprende tutte le virtù con tutte le loro condizioni, ma implica di più una relazione coi nostri simili; l'atto giusto e l'atto ingiusto non hanno luogo verso noi stessi, ma suppongono almeno due persone. « La giustizia, dice Aristotele (Lib. V, c. 1), è virtù perfetta, presa, non assolutamente, ma con una relazione ad altri » (1). Sola delle virtù la giustizia sembra essere un bene alieno (ἀλλότριον ἀγαθὸν) perchè ha per fine un altro (ἄλλοι ἀγαθοῦ ἕνεκα), e provvede all'interesse degli altri; molti fanno prova di virtù quando si tratta di loro, ma pegli altri non sanno essere virtuosi, l'uomo ottimo si serve della virtù non solo a suo pro', ma anche a benefizio degli altri; in questo è grande difficoltà, ed ecco perchè la giustizia sembra eccellente fra tutte le virtù « ed è « più ammirabile della stella della sera e dell'astro dell'aurora » (2). « La giustizia non è dunque una parte della virtù, ma l'intera virtù « (ὅλη ἀρετὴ), e l'ingiustizia che è il suo contrario non è una parte

(1) Αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον.

(2) Καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη· καὶ οὐθ' ἕσπερος, οὐθ' ἑῷος οὕτω θαυμαστὸς. Sono parole di Aristotele secondo il parere di Michele di Efeso; altri le attribuiscono ad Euripide.

« del vizio ma tutto il vizio. In che poi differiscano la virtù e la « giustizia è manifesto per le cose dette; sono la stessa cosa presa « in due modi diversi; in quanto concerne gli altri è giustizia, e in « quanto è un certo abito è semplicemente virtù » (1). Questa definizione del giusto in universale (τὸ ἁπλῶς δίκαιον) esclude la possibilità di fare ingiuria a sè stesso (ibid. c. 11); Aristotele non ammette già che l'individuo non sia colpevole dei vizii che sono di nocumento a lui solo, che non debba conto a sè stesso della propria corruzione, ma la virtù e il vizio in quanto sono ristretti nella sfera della persona non li considera come giustizia e ingiustizia (c. 6 e c. 9); quindi molte sottigliezze e non poche discussioni verbali per mostrare che non si dà ingiuria della persona contro sè stessa (c. 11), che il suicidio, quantunque sia cosa malvagia, perchè contraria alla natura, non è ingiustizia fatta a noi stessi ma alla città; che si può tutt'al più per metafora dire che il giusto e l'ingiusto sono rispettivi a noi stessi volendo parlare delle parti che compongono il nostro essere, della parte cioè irrazionale e della razionale. Così pure quantunque la famiglia si riassuma nel suo capo e formi come un essere individuale in lui, nè abbiano i figli minori e gli schiavi ragion di persone distinte nel seno di quella unità, tuttavia per l'importante luogo che vi occupa la moglie e per la differenza che passa fralle parti soggette e la parte reggente, si può (c. 11), sempre metaforicamente, ammettere la giustizia anche nel seno della famiglia, e distinguere un giusto economico, un giusto conjugale e un giusto despotico. E qui occorre avvertire che a questa definizione della giu-

(1) ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς, ἀλλὰ ὅλη ἀρετή ἐστιν. . . . . Τί δὲ διαφέρει ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ δικαιοσύνη αὕτη, δῆλον . . . . . ἐστὶ μὲν γὰρ ἡ αὐτή· τὸ δ' εἶναι, οὐ τὸ αὐτό, ἀλλ' ᾗ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη, ᾗ δὲ τοιάδε ἕξις ἁπλῶς ἀρετή. — Il senso generale di questo testo è chiaro. — Aristotele fa consistere la differenza della virtù in genere e della giustizia in una relazione esteriore che si trova in questa e non è in quella. Ma i commentatori e i traduttori di Aristotele non sono d'accordo sul modo d'intendere il τὸ εἶναι. Alcuni traducono essenza, molto a torto secondo il parere di Michelet di Berlino, dottissimo commentatore dell'Etica Nicomachea (V. Caroli Ludovici Michelet Commentaria in Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libros decem, pag. 158 a 161) il quale raccoglie nelle opere di Aristotele molti passi ove il τὸ εἶναι è preso in diversi sensi e fra gli altri nel senso di modo. Quest'ultimo è il solo che convenga al nostro passo, poichè la relazione che distingue la giustizia dalla virtù non può costituire che una differenza modale. La giustizia in genere è un modo della virtù.

stizia che ne limita singolarmente l'estensione e ne ristringe l'applicazione agli atti civili e politici, non deve aver poco contribuito il difetto già da noi rimarcato della vera idea della libertà umana, e quindi della dignità personale, la cui lesione qualsiasi è oggidì considerata come evidente ingiustizia, e soprattutto l'antica costituzione della famiglia, costituzione despotica, ove la donna era rinchiusa nel Gineceo, e gli schiavi erano strumenti passivi e inanimati dell'attività padronale. In questa come in altre questioni Aristotele è il troppo fedele osservatore dei fatti, al di sopra dei quali non sa sollevarsi.

Questa l'estensione della Giustizia Aristotelica; vediamo ora quali ne siano le condizioni interne, imperocchè il giusto non esiste soltanto nelle leggi e nelle costituzioni, ma è altresì un portato della ragione e della natura, e la giustizia non si coglie soltanto nei suoi effetti esterni, ma nell'abito interno, nell'ἕξις della persona. « Può avvenire, dice Aristotele (Lib. V. c. 6), che qualcuno commetta un'ingiustizia (fatto ingiusto) senza essere ingiusto ». La forma esterna dell'atto non basta a stabilire la moralità o immoralità dell'agente; bisogna considerarne la forma interna. Ora ecco qui come Aristotele nel c. 8 distingue e ordina le condizioni della imputabilità degli atti giusti o ingiusti. L'uomo è giusto o ingiusto quando opera con volontà (1). Quando non opera con volontà non è veramente giusto o ingiusto, ma è solo giusto o ingiusto accidentalmente (κατὰ συμβεβηκὸς). — Dimodochè l'atto giusto e l'atto ingiusto (2) sono limitati dal volontario e dall'involontario (c. f. lib. III. c. 1 a 4). Aristotele è quindi condotto a segnare i caratteri dell'atto volontario (ἑκούσιον) che sono i seguenti: 1° L'atto deve dipendere da noi stessi (3), 2° bisogna saper nel farlo il come, il chi, il perchè dell'atto, cioè i modi e le relazioni dell'atto, e da tutte queste circostanze deve essere esclusa la violenza (βία) e il caso (συμβεβηκὸς). — Così se uno mi piglia la mano per farmi battere un altro, c'è violenza; così se la persona che batto è mio padre, quando non so che sia mio padre, c'è ignoranza e caso (v. c. 8). Ma la condizione essenziale dell'atto volontario è che dipenda da noi; la consapevolezza dell'atto non basta, perchè possiamo conoscere quello che facciamo senza poterlo impedire, e una passione fortissima (c. 6 e 8) può, senza che perdiamo la coscienza, toglierci l'arbitrio, e trascinarci all'atto. Onde l'atto sia pienamente volontario fa d'uopo che sia fatto con elezione. Gli atti fatti con elezione sono

(1) Ἀδικεῖ, δικαιοπραγεῖ ὅταν ἑκών τις αὐτὰ πράττῃ. — c. 8.
(2) Δικαιοπράγημα - ἀδίκημα — ἑκούσιον - ἀκούσιον.
(3) Τῶν ἐφ' αὑτῷ ὄντων.

quelli che vengono dopo deliberazione, e quelli sono senza elezione cui non precede la deliberazione (1).

Da queste condizioni della imputabilità si può cavare la distinzione di più gradi d'ingiustizia e di più specie di danni o torti (βλαβαί) nelle relazioni sociali (c. 8).

1° I torti che si commettono con ignoranza, quando non si sa il chi, il come, il perchè dell'atto, sono puri sbagli (ἁμαρτήματα).

2° Quelli che sono fatti senza riflessione, sopra pensiero (παραλόγως), sono disgrazie (ἀτυχήματα).

3° Quelli che si fanno senza malizia quantunque non sopra pensiero (μὴ παραλόγως, ἄνευ δὲ κακίας) non sono disgrazie, ma falli (2) perchè il principio (ἀρχή) del fatto è in noi e non fuori di noi (3).

4° Quando poi c'è coscienza senza deliberazione, allora l'atto può essere ingiusto (ἀδίκημα), ma l'agente non lo è. Chi opera sotto l'unico impulso della passione non ha l'iniziativa dell'atto (οὐκ ἄρχει). Non è l'irato ma l'irritante colui che comincia l'atto.

5° Finalmente quando l'atto è commesso con elezione (ὅταν δ' ἐκ προαιρέσεως), allora l'agente è ingiusto e malvagio.

Queste distinzioni sono necessarie in una trattazione della giustizia, perchè le infrazioni a questa virtù avendo un'importanza sociale si correggono con un castigo proporzionato non solo alla gravità del danno, ma ben anche alla imputabilità dell'agente.

« Degli atti involontarii (fine del c. 8) gli uni sono condonabili e gli « altri nò. Sono perdonabili tutte quelle colpe delle quali è causa l'igno- « ranza, e non l'agente ignorante; quelle poi non si possono perdonare « che hanno per causa non l'ignoranza semplicemente, ma un agente « reso ignorante da una passione che non sia nè naturale nè umana » (4).

(1) Προελόμενοι μὲν ὅσα προβουλευσάμενοι, ἀπροαίρετα δὲ ὅσα ἀπροβούλευτα.

(2) Ἁμαρτήματα - ἁμάρτημα ha il doppio senso di sbaglio e di fallo.

(3) Ci può essere fallo e mancanza senza espressa ingiustizia — una imprudenza è una colpa di questo genere. Il principio del torto commesso per imprudenza è in noi — dipende da noi l'evitarlo mediante la prudenza e la riflessione.

(4) Τῶν δ' ἀκουσίων τὰ μὲν ἐστὶ συγγνωμονικὰ, τὰ δ' οὐ συγγνωμονικά· ὅσα μὲν γὰρ μὴ μόνον ἀγνοοῦντες ἀλλὰ καὶ δι' ἄγνοιαν ἁμαρτάνουσι, συγγνωμονικά· ὅσα δὲ μὴ δι' ἄγνοιαν, ἀλλ' ἀγνοοῦντες μὲν, διὰ πάθος δὲ, μήτε φυσικὸν, μήτ' ἀνθρωπικὸν, οὐ συγγνωμονικά. V. c. 8. — Questa distinzione di una semplice ignoranza e dell'ignoranza dell'agente non è una sottigliezza. — Aristotele ammette con ragione due maniere d'ignoranza — una imputabile di cui l'agente è

La legislazione abbracoia tutta la giustizia, e il giusto universale (τὸ ἁπλῶς δίκαιον - τὸ καθόλου δίκαιον) è in un certo senso identico al giusto legittimo. « Le leggi pronunziano su tutto, mirando o al bene comune « dell'universale, o a quello degli ottimi, o a quello dei grandi dietro « la norma della virtù o qualche altra regola; in modo che con una sola « parola nominiamo giuste quelle azioni che producono e conservano la « felicità e gli elementi di essa nella comunanza civile. La legge ordina « di fare opera di valoroso, come di non abbandonare il posto, di non « darsi alla fuga, di non gittar l'armi; prescrive di operare da tempe- « rante, come di non commettere adulterii, di non fare atti violenti, di « comportarsi da uomo mansueto, come di non battere nessuno, di non « dire ingiurie, e similmente fa intorno alle altre virtù e agli altri vizii, « comandando quelle e vietando questi, e ciò rettamente se la legge è « buona, e male se è cattiva » (1).

Premessi questi testi, nessuno si maraviglierà che Aristotele dichiari « che tutte le cose legittime sono giuste in qualche maniera (ἐστί πως δίκαια) » nè si crederà per questo ch'egli immedesimi assolutamente la giustizia e la legalità. Non bisogna dimenticare che Aristotele è il filosofo dell'esperienza, ch'egli non raccoglie soltanto il fatto nella natura e nella vita, ma che, come i moderni Scozzesi, si mostra minuto indagatore del senso delle parole, e queste chiama spesso a testimonio delle sue osservazioni e delle sue induzioni. Quasi tutto il primo capitolo del libro quinto dell'Etica e una buona parte del secondo, non sono altro che una sottilissima disamina del senso di queste parole: giusto, legittimo, uguale, nelle relazioni delle quali Aristotele cerca i rapporti che legano fra loro le idee di giusto positivo universale, e di giusto politico. Del resto egli stesso spiega il proprio pensiero dicendo: (c. 2) « quasi tutte le cose prescritte dalle « leggi sono pur quelle che sono fatte dalla intera virtù » (2). Le leggi suppongono dunque secondo Aristotele (e ciò sarà confermato in appresso) l'autorità della virtù, e generalmente ad essa si riferiscono come a loro norma, ed è senza dubbio in questo senso ch'egli as-

la causa, e un' altra non imputabile, che non dipende dall'agente. — Nel primo caso la causa della colpa è accidentalmente l'ignoranza, e veramente l'agente. — Nel secondo caso la sola causa è l'ignoranza.

(1) Τὰ μὲν κελευών τὰ δ' ἀπαγορεύων· ὀρθῶς μὲν ὁ κείμενος ὀρθῶς, χεῖρον δὲ ὁ ἀπεσχεδιασμένος.

(2) Σχεδὸν γὰρ τὰ πολλὰ τῶν νομίμων τὰ ἀπὸ τῆς ὅλης ἀρετῆς πράττομενά ἐστι·

serisce: che ciò che è prodotto dalla virtù è ciò stesso che è promulgato dalla legge pel bene dell'universale.

Lo stato nell'antichità era il protettore ed il promotore della virtù; la civiltà moderna ne lascia la cura alla religione e alla famiglia, la civiltà antica riguardando il costume come base degli ordini pubblici si sforzava di radicare di buon'ora negli animi della gioventù i principii etici da cui dipendeva la sua vita. Lo stato supponeva un ideale a cui doveva tendere l'organismo politico del popolo, e il legislatore ordinando l'educazione la informava all'idea; si collegavano nel rispetto comune la patria e la virtù, il bene e la legge, e specialmente in Grecia questi nomi di patria e di legge erano così riveriti, che Aristotele insistendo sulla somiglianza della legislazione esterna e della giustizia non ci deve soltanto apparire come pensatore empirico d'inclinazione, ma anche come cittadino di Stagira e uomo di Grecia.

Ma non solo lo stato antico promoveva la virtù e dispensava l'educazione, esso era pure, dentro certi limiti, il protettore della libertà e dell'uguaglianza, il rimuneratore del merito e l'autore della pubblica felicità. Nel giusto universale che abbraccia tutta la legislazione convien dunque distinguere un giusto particolare che più specialmente presiede alle relazioni sociali; esso corrisponde a ciò che noi chiamiamo diritto. Questa giustizia che assicura a ciascuno il suo (1), parte dall'idea di proprietà e dal concetto della diversità dei meriti; le cose possedute e il merito sembrano considerarsi da Aristotele come due rispetti del *suo*, del *proprio* nel cittadino, e danno luogo a due funzioni della giustizia: la prima consiste a mantener l'ordine nella proprietà, a correggere i soprusi e a impedire le usurpazioni a cui è esposta, l'altra dispensa i beni sociali secondo il merito; l'una e l'altra emendano gli errori commessi in questa materia, ma l'una si chiama più particolarmente correttiva, e l'altra distributiva. Aristotele stesso prima di entrare in un esame minuto del giusto particolare e delle sue divisioni lo distingue dal giusto universale legittimo nel C. 2 del libro V, e le sue parole si possono così ridurre: c'è una giustizia particolare che è una parte dell'intero giusto e del legittimo come c'è un vizio particolare che è una parte dell'ingiusto e dell'illegittimo; di fatti o si commette una ingiustizia, si trasgredisce una legge cadendo in qualche vizio determinato, ma che non è usurpazione (πλεονεξία), o l'ingiustizia commessa dipende non

(1) Δι' ἣν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι ἔχουσι.

più da quel vizio stesso ma da un eccesso d'appropriazione; questo eccesso diventa un vizio particolare e piglia in un senso stretto il nome di ingiustizia (c. 2). Così poniamo due persone, una che per amor del guadagno commetta un adulterio e riceva danaro, un'altra che ne spenda e perda il suo per libidine; questi sarà chiamato uno sregolato piuttosto che un usurpatore dell'altrui (ἀκόλαστος - πλεονέκτης), mentre quegli non è uno sregolato, ma un ingiusto, perchè il suo fine è il guadagno.

« In somma tutti i vizii si riferiscono a qualche maniera di mal-
« vagità » e questo rapporto (1) esiste nell'ingiusto in universale, ma se il vizio si riduce al guadagno (τὸ κερδαίνειν), l'ingiustizia è di una specie particolare, e l'uomo che è ingiusto in questo modo si chiama usurpatore del più, πλεονέκτης (2). Tuttavia l'eccesso del più (πλεονεξία) non è la sola forma di questa ingiustizia. Il più (πλέον) è ingiusto, perchè è inuguaglianza, e il meno (ἔλαττον) è ingiusto per la stessa ragione. La giustizia e l'ingiustizia particolare si chiamano dunque propriamente l'uguaglianza e l'inuguaglianza (τὸ ἴσον. τὸ ἄνισον) e si aggirano nella categoria di quantità. « Anche le opere (ἔργα) sono
« suscettive del più e del meno; colui che opera ingiustamente si ha
« il più, e chi riceve l'ingiuria ha il meno del bene; e questo dicesi
« anche del male, perchè il minor male per rispetto al maggiore ha
« ragion di bene (3) essendo il minor male da preferirsi al maggiore. »
(c. 3) Oltre alla ingiustizia universale, così conchiude Aristotele, c'è un'altra ingiustizia particolare (ἐν μέρει) che è sinonimo della prima,
« perchè la definizione si fa nello stesso genere; tutte e due hanno
« efficacia nelle nostre relazioni cogli altri (ἐν τῷ πρὸς ἕτερον), ma l'una
« ha per materia gli onori, le ricchezze o la salvezza e tutte le altre
« simili cose che si possono raccogliere in un solo nome, ed ha per
« motivo il piacer del guadagno; l'altra versa intorno alla materia
« totale dell'onestà. »

Questo giusto particolare è il medesimo che il giusto civile e politico (4). « Esso ha luogo fra uomini collegati in una vita comune

(1) Ἐπανοφορά ἐπί τινα μοχθηρίαν.

(2) Πλεονέκτης non si può tradurre in italiano con una sola parola e viene da ἔχειν avere e da πλέον più.

(3) Bene e male non sono qui presi nel senso morale, ma in quello di utile e di danno.

(4) La parola politico (πολιτικὸν) non si riferisce qui alle sole leggi della costituzione politica (πολιτεία), non accenna specialmente l'organamento dei

« allo scopo di ottenere la felicità, liberi e uguali secondo la propor-
« zione geometrica o secondo la proporzione aritmetica. » Il giusto civile e politico suppone dunque come condizioni l'uguaglianza e la libertà; i cittadini ai quali si applica sono uguali e liberi dinanzi alla legge, e questa è la ragione per la quale Aristotele esclude dal giusto civile le relazioni della famiglia e della padronanza; egli distingue alla fine del C. 6.° un giusto economico (della casa o famiglia) e un giusto dispotico (del padrone), ma oltrechè, come lo abbiamo visto, egli in altro luogo (c. 11) lo chiama giusto metaforico, lo esclude qua dal giusto civile dicendo che questo giusto non può esistere fra chi non c'è uguaglianza, e che non c'è legge che possa stabilire il giusto fra gli inuguali (1). In faccia alla legge la famiglia è considerata come parte integrante della persona del padre o d'altri che ne sia il capo, quindi non può avere un'azione giuridica contro di lui; la legge non entra nella relazione dell'individuo con lui stesso, e di più, secondo Aristotele, « nessuno per elezione « fa danno a sè stesso, il perchè non si dà ingiustizia nostra verso « noi, nè una tale ingiustizia può entrare nell'ingiusto civile ». Noi non staremo a riferire le ragioni troppo sottili con cui Aristotele difende questa sua opinione della impossibilità della ingiustizia verso noi stessi, solo ricorderemo ch'egli condanna il suicidio come una lesione del bene della città e del giusto politico (2).

Il giusto particolare di cui dobbiamo discorrere è tutt'assieme civile e politico; ha per limite la città e lo Stato, per materia le relazioni sociali, per condizioni la libertà e l'uguaglianza delle persone. Fermiamoci ora a considerare la sua forma e le sue divisioni, e a definirle con Aristotele in modo più preciso.

Quantunque l'ingiustizia di cui si tratta sia più manifesta nell'azione

poteri, e i diritti che ne derivano, ma comprende tutte le relazioni civili regolate dalla legge. Nell'antica Grecia l'ordine civile e l'ordine politico non sono distinti, ma si uniscono, si compenetrano come lo stato e la città (πόλις). Giusto civile e giusto politico si dicono in una sola parola (δίκαιον πολιτικὸν). Erano talmente immedesimati che il legislatore dando forma allo stato piegava le relazioni civili al tirannico imperio della sua idea, come a Sparta e a Creta.

(1) Inuguali assolutamente — quelli frai quali nulla è di comune.

(2) La ragione la più concludente che Aristotele adduca in favore di questa tesi è l'impossibilità che una stessa persona sia l'agente e il paziente nell'ingiustizia — ma questa ragione è relativa al suo sistema, nel quale l'essere non è i contrarii in atto.

dell' usurpatore (πλεονέκτης) e nell' usurpazione (πλεονεξία) che nei loro correlativi, il più (τὸ πλέον) non è la sola forma dell' ingiusto politico il quale comprende anche il meno (τὸ ἔλαττον). Il più e il meno sono contenuti in un solo genere, l' inuguale (τὸ ἄνισον). Essi sono due estremi, l' uno per eccesso, l'altro per difetto, il cui termine medio è l' uguale; di modo che il mezzo di questa giustizia non è un mezzo determinato nelle diverse categorie, come quello delle altre virtù, ma è mezzo semplicemente, mezzo quantitativo, si chiama anche l' uguale, e la virtù che lo trova e lo applica si può chiamare virtù del mezzo o della uguaglianza (ἰσότης). Il giusto che è uguale e mezzo suppone almeno due cose di cui sia il mezzo e l' uguale, e due persone a cui faccia ragione; quindi implica, per lo meno, quattro termini, due persone (τινες) e due cose (πράγματα). Ci deve essere un medesimo rapporto tra le cose e le persone. Le cose debbono stare alle cose, come le persone alle persone. Ora supponiamo questa uguaglianza di rapporti turbata, come si potrà ella ristabilire? Mediante una proporzione (ἀναλογία). Udiamo Aristotele stesso: « Il giusto è una « certa proporzione (ἀνάλογόν τι), perchè la proporzione non è propria « soltanto del numero astratto (μοναδικοῦ ἀριθμοῦ), ma assolutamente del « numero; la proporzione è uguaglianza di ragioni fra quattro termini. « Così anche la continua che si serve due volte dello stesso termine, « e viene quindi a porne quattro. Il giusto ha pure luogo fra quattro « termini almeno, e la ragione è la medesima fra loro, perchè si « dividono egualmente gli uomini e le cose (1) ». Quando dunque si fa giustizia, si rende proporzionato e uguale ciò che prima era disproporzionato e inuguale, e il giudice è un uguagliatore delle inuguaglianze che sopravvengono nella società civile.

Ma in questo giusto particolare che si riduce all' eguale conviene distinguere due specie alle quali rispondono due proporzioni diverse (2). La prima regola le distribuzioni (διανομαὶ), la seconda i commutamenti (συναλλάγματα). La prima ha per materia la dispensa degli onori, delle ricchezze o d'altri beni divisibili fra i membri di una stessa comunanza civile; la seconda versa intorno alle commutazioni che sono di due sorte, volontarie (ἑκούσια) come vendite, acquisti,

(1) Διήρηνται γὰρ ὁμοίως, οἷς τε καὶ ἄ. . . . . — c. 3.

(2) Ἓν μὲν εἶδος. . . . . τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων, ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ, τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας - ἓν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλαγμασι διορθωτικόν. — Συναλλάγματα ha un senso assai largo — Contratto e commercio non basterebbero a tradurlo.

prestiti, noli, depositi ecc., o involontarii (ἀκούσια) che sono latenti o nò per rispetto al paziente, come adulterii, avvelenamenti, subornazioni, e battiture, assassinii, ingiurie ecc. L'una proporziona le distribuzioni, l'altra i commutamenti, l'una è distributiva (διανομητική), l'altra (1) è correttiva (διορθωτική); i commutamenti sono considerati come uno scambio reciproco di attività, le distribuzioni costituiscono una relazione fra governi e governati; gli uni e le altre sono materia, non forma del giusto; nei due casi la funzione della giustizia consiste a pareggiare, a dimezzare, per conseguenza anche a correggere secondo una certa proporzione; la loro differenza specifica è nel modo diverso di fare questa proporzione.

Quella secondo la quale si fa la giustizia distributiva è la proporzione geometrica, nella quale sono quattro termini distinti A, B, C, D, ove si possono paragonare le parti alle parti, ma anche il tutto al tutto; difatto nella proporzione che si cerca di stabilire quando si vuol fare una giusta distribuzione, o si considerano separatamente i meriti e le ricompense, allo stesso modo che si paragonano separatamente i termini di una proporzione, qualunque d'altronde ne sia l'ordine, e questo è un comparare la parte alla parte; oppure si possono presentare alla mente del distributore le somme dei meriti e delle ricompense in ordine alle rispettive persone, e questo è un paragonare il tutto al tutto. « In questa proporzione incontra che il « rapporto che vi ha un termine con un altro, lo ha pure un mem- « bro intero della proporzione con l'altro. La stessa proporzione non « è continua, perchè non c'è un termine unico al quale vada e dal « quale mova il rapporto. » (2)

(1) I commentatori chiamano generalmente commutativa questa parte della giustizia aristotelica, ma Aristotele si serve sempre della parola (διορθωτικὸν) correttivo. I commutamenti non sono che la materia generalissima di questo giusto, mentre la correzione che gli compete, consiste precisamente in quella riduzione alla proporzione che è la sua essenza generica. — L'espressione di giusto correttivo ha poi anche una grande importanza, perchè questo giusto è in gran parte quello che noi chiamiamo Diritto penale.

(1) Ἐν γὰρ τῇ γεωμετρικῇ συμβαίνει καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ὅπερ ἑκάτερον πρὸς τὸ ἑκάτερον. Ἔστι δὲ οὐ συνεχὴς αὕτη ἡ ἀναλογία· οὐ γὰρ γίνεται εἷς ἀριθμῷ ὅρος, ᾧ καὶ δ. — C'è questa differenza fra la proporzione continua e la disgiunta che in quella ci sono due termini identici, e in questa no; nella prima dunque si paragona un termine A a un termine B, e poi questo stesso B a un altro C (ᾧ καὶ δ). — Passa poi questo divario fra

Questa formola matematica del giusto distributivo non è una sottigliezza, e la cura che Aristotele mette nel dichiararla non è inutile. Il giusto politico è uno in genere, e la sua formola è la proporzione, ma come il giusto politico è di due specie, così ogni maniera di proporzione non può servir di formola ad ogni specie di giusto; la formola del giusto correttivo non può essere quella del giusto distributivo, e la distinzione delle due formole trae la sua importanza dalla distinzione di quei due modi di giustizia. La proporzione può essere aritmetica o geometrica, continua o disgiunta; ora se pigliate indifferentemente queste maniere di proporzione come formole delle due giustizie, ne confondete le idee, ne sconvolgete l'economia; la penalità sarà trattata colle regole della distribuzione, e la distribuzione con quelle della penalità. La proporzione secondo la quale, al parer di Aristotele, si deve regolare la giustizia distributiva non può essere nè continua, nè aritmetica, ed eccone le ragioni: il giusto distributivo aristotelico suppone l'inuguaglianza degli uomini sotto il rispetto del merito, e quindi implica la diversità delle ricompense; i termini messi in proporzione secondo questo giusto non

la proporzione geometrica e l'aritmetica che nella prima c'è parità di ragioni, e nella seconda parità di eccessi. — Sia la proporzione aritmetica 8: 6: : 6: 4, eccesso 2 — Oppure 12: 8: : 6: 2, eccesso 4. Non così nella proporzione geometrica nella quale gli eccessi non sono uguali, così: 12: 24: : 8: 16, l'eccesso è 12, poi 8. — La proporzione geometrica della giustizia distributiva è disgiunta e non continua per la ragione che gli uomini e le cose vi sono differenti. Gli uomini vi sono differenti non come cittadini, ma sotto il rispetto della dignità o del merito. Michele di Efeso dichiara la proporzione geometrica del giusto distributivo col seguente esempio. Sia il merito di Achille doppio di quello di Ajace, e stia come 8 a 4, sia la ricompensa del primo 6 e quella del secondo 3; avremo paragonando le parti alle parti:

	Achil.		Ajac.		Ric. Ac.		Ric. Aj.
	8	:	4	: :	6	:	3
ovvero			R. Aj.		Aj.		
	8	:	6	: :	4	:	3

Ma si potrà ancora paragonare il tutto al tutto in questo modo: Achille e sua ricompensa sta ad Ajace e sua ricompensa come Achille sta ad Ajace, e in numeri:

	8 + 6	:	4 + 3	: :	8	:	4
e in fine	8 + 6	:	8 (Ach.)	: :	7 (Aj. e ric.)	:	4

possono dunque essere che diversi (1); ora la proporzione continua contiene due termini uguali, essa non può dunque essere il simbolo del giusto distributivo. In quanto alla proporzione aritmetica essa contiene, come ognun sa, due eccessi uguali, e suppone che pigliando due a due i medii o gli estremi se ne possano fare due somme uguali; essa parte dunque dall'uguaglianza di due totali. Ora applicate queste idee alla materia della giustizia sociale, ed avrete in vece di una somma di due numeri un totale composto di una persona e di un' azione, di un cittadino e della sua dignità, e invece dell' uguaglianza di due quantità matematiche, avrete quella di due valori sociali. Ora se nel giusto correttivo, come fra poco vedremo, gli uomini e le loro azioni debbono essere considerati come quantità uguali, così non avviene nel giusto distributivo, nel quale i meriti si hanno a riguardare come quantità differenti. La giustizia distributiva va dunque fatta secondo una proporzione, nella quale i termini siano differenti, e che non si possa ridurre a due somme uguali, e questa è la proporzione geometrica non continua.

Il giusto distributivo di Aristotele, quantunque supponga certe differenze negli uomini, non è un privilegio e non distrugge l' uguaglianza civile. Esso si applica a tutti i cittadini, soltanto dispensa più agli uni e meno agli altri secondo la capacità, la facoltà, la fortuna; porta gli uni agli onori e lascia gli altri in una condizione inferiore secondo che lo richieggono le diversità delle personali attitudini e le ragioni della pubblica felicità. Ai molti non concede della cosa pubblica che quella parte che costituisce la cittadinanza; a quelli che hanno maggior valore per superiorità di scienza, di virtù o di fortuna attribuisce ufficii più rilevanti; ma sia gli uni che gli altri sono sottoposti alla regola della proporzione, e sotto il rispetto del merito hanno ciascuno il suo.

Nelle costituzioni esclusive la dignità è fondata in una sola specie di qualità sociali, e le altre sono disprezzate; quindi un' uguaglianza politica troppo ristretta, e una dignità troppo limitata a pregiudizio dei molti o dei pochi secondo le forme di governo; così la base del-

(1) Aristotele non vuol già dire che non ci possono essere delle persone di merito uguale, e che a merito uguale non abbiano diritto alla stessa parte della cosa pubblica, ma egli intende nel giusto distributivo, come consta dalla Politica, a fare delle categorie di cittadini fondate sulla loro attitudine o influenza sociale, e a dare delle regole generali per queste categorie diverse.

l'uguaglianza e della dignità è la libertà nella democrazia, la ricchezza nell'oligarchia, la virtù nell'aristocrazia (governo degli ottimi — ἄριστοι); la nobiltà di nascita si trova come ragione della uguaglianza e del merito nell'oligarchia e nell'aristocrazia, perchè la nobiltà di nascita dipende da un'antica ricchezza, o da un'antica virtù (1). Ma nello stato ottimo altra è la base dell' uguaglianza e di più l'uguaglianza non assorbisce la dignità; le qualità dei cittadini in ordine al bene comune sono suscettive di una classificazione, c'è una inuguaglianza che è giusta; in questa costituzione eccellente certe qualità comuni fanno i cittadini uguali fra loro, e danno a ciascuno il diritto di aver parte nel reggimento dello Stato, come altre qualità speciali di grave momento pel fine della comunanza civile necessitano una scelta e una proporzione nella dispensa delle pubbliche funzioni. A questa savia distribuzione mirava sopratutto Aristotele dettando la Politica; guidato da un sagace istinto di conciliazione e dal senno pratico che lo distinse, consigliato d'altronde dallo spettacolo troppo significante degli ordini esclusivi della Grecia cadente (2), egli ammise a fondamento della distribuzione politica tutte quelle ragioni che produr potevano nello stato credito, autorità, o qualunque altro influsso importante. I governi buoni debbono, secondo lui, tenere in gran conto queste basi della pubblica felicità che sono l'uguaglianza e la dignità; quelli che tutto riferiscono a loro stessi diventano tirannici. « Colui che governa « non deve attribuire più a sè stesso che agli altri, ma stare egli « pure nella proporzione. La sua attribuzione è la giustizia, cioè « il bene altrui (ἀλλότριον ἀγαθὸν), e per rimunerarlo gli va concesso « onore e premio (τιμὴ καὶ γέρας). Quegli che non si contenta di que- « sto compenso diventa tiranno. E perciò non lasciamo governare « l'uomo, ma vogliamo che la ragione (τὸν λόγον) governi, pel mo- « tivo che l'uomo piglia il maggior bene per sè; ora il reggitore è « custode del giusto e se è custode del giusto, lo è anche del- « l'uguale ». (Etica V. c. 6 Cf. Pol. III. 6.)

(1) ἡ γὰρ εὐγένειά ἐστιν ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή. — Pol. Lib. V. c. 1. C. F. I. c. 2.

(2) Ai tempi di Aristotele la Grecia era venuta in balìa di Filippo di Macedonia. — Aristotele potè assistere alle ultime prove della libertà. — Il carattere storico della Politica è senza dubbio dovuto più di tutto al genio particolare di Aristotele, ma egli è pur fuor di dubbio che l'epoca in cui visse lo Stagirita era singolarmente propizia agli studii storici, e somministrava all'osservazione filosofica una messe di fatti molto istruttivi.

Ma la prima funzione del giusto politico (1), quella che serve di fondamento alla vita sociale e di cui Aristotele ragiona più a lungo nell'Etica è quella ch'egli chiama correttiva. Essa non implica l'idea di merito, ma l'idea di proprietà, non move dai servigii resi o dalle capacità vantaggiose alla patria, ma dal guadagno e dal danno, dall'aumento o dalla diminuzione del tuo e del mio; non distribuisce, ma corregge, non dispensa la felicità, ma ne mantiene le basi; essa non suppone la differenza nel merito (ἀξία) ma l'uguaglianza nelle persone. « Non importa nulla se un onesto ha tolto a un tristo, o « un tristo a un onesto. . . . . ma la legge non guarda che alla « differenza del danno (βλάβους), tratta gli uomini come pari (2). « I nomi di danno e di guadagno (κέρδος-ζημία) sono venuti dalle « commutazioni volontarie (3), perchè l'avere più del suo si dice « guadagno e l'aver meno di prima si chiama perdita, come inter- « viene nel vendere, nel comprare e in tutte le altre cose concesse « dalla legge. Quando poi non s'ha nè più nè meno, eccettuato il « caso delle commutazioni volontarie, allora si dice di avere il suo, « e si dice di non aver perduto nè guadagnato. Onde il giusto viene « ad essere un mezzo fra il guadagno e la perdita che ci occorrono « involontariamente, facendoci avere il pari e prima e poi (4). » Come nei negozii, così nelle altre commutazioni c'è una passione e un'azione, un agente e un paziente; quando non c'è proporzione fra questi termini ma disuguaglianza, « il giudice si sforza di pareggiare « questo ingiusto non pari, perchè quando l'uno è stato ferito e l'altro « ha battuto, o che l'uno ha ammazzato e l'altro è stato morto, la « passione e l'azione si dividono in parti inuguali, ma egli s'ingegna « di pareggiarle colla pena togliendo dal guadagno (ἀφαιρῶν τοῦ κέρδους). « Il perchè quando sono in lite corrono dal giudice; e l'andare al « giudice è un andare alla giustizia; imperocchè il giudice vuol essere « come un giusto animato (δίκαιον ἔμψυχον), e ricercano il giudice come « un mezzo, e alcuni li chiamano mediatori (μεσιδίους), in modo che « stimano di dovere incontrare il giusto se incontrano il mezzo. Il « giusto è dunque un mezzo, poichè il giudice stesso pareggia, e come

(1) Ci serviamo della parola politico, perchè è la medesima che la greca πολιτικὸν, abbenchè quest'ultima nei diversi testi abbia spesso il senso di civile.

(2) Καὶ χρῆται ὡς ἴσοις.

(3) Ἐκ τῆς ἑκουσίου ἀλλαγῆς.

(4) Τὸ ἴσον ἔχειν πρότερον καὶ ὕστερον. C. 4.

« se si trattasse di una linea divisa in parti inuguali, egli toglie quella « quantità di cui la parte più grande eccede la metà, e l'aggiunge « alla parte più piccola. E quando in due parti sia diviso il tutto, « e queste parti siano uguali, allora dicono di avere ciò che loro « appartiene (τὰ αὑτῶν). E l'uguale è un mezzo tra il più e il meno « secondo la proporzione aritmetica (1) ».

I commentatori si sono molto affaticati per farci intendere la giustizia correttiva è il modo di metterla in pratica; ma Aristotele stesso dichiara con un esempio molto preciso come si debba effettuare la proporzione aritmetica. Egli suppone tre linee uguali: A, B, C; dalla prima toglie una lunghezza che aggiunge alla terza in modo che questa avanzi la media di uno e la prima di due; togliendo uno alla terza e aggiungendolo alla prima, le due linee estreme diventano uguali alla media. Il giudice è dunque un uguagliatore (*judex adaequator*) e il suo ufficio consiste a togliere al maggior termine quello di cui eccede il mezzo per aggiungerlo al minore. (2)

Questo giusto (C. 5) non è il semplice taglione dei Pitagorici (ἀντιπεπονθὸς), secondo il quale è giusto che si soffra in ricambio quello che si è fatto agli altri (3). Il taglione non armonizza nè col giusto distributivo, nè col giusto correttivo; (4) il taglione non tien conto

(1) Κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν. C. 4 del libro V. — Dopo questo passo Aristotele sempre curioso del senso delle parole, aggiunge che il giusto si chiama δίκαιον perchè è divisione in due parti (δίχα ἐστίν), come se in vece di δίκαιον si dicesse δίχαιον, e il giudice è divisore che separa in due: καὶ ὁ δικαστὴς, διχαστής. Questa osservazione etimologica non è senza interesse, nè senza fondamento, poichè fra δίχα e δίκαιον non c'è altra differenza che quella dell'aspirazione del χ.

(2) Siano date le linee uguali αα, ββ, γγ; da αα si tolga αε e si aggiunga a γγ che diventerà γδ - αα sarà ridotta a αε - La linea maggiore γδ eccederà la minore αε della lunghezza γδ γζ, e la media ββ della lunghezza γδ — Togliendo γδ dalla maggiore e riportandola alla minore, le due linee estreme diventano uguali alla media e per conseguenza uguali fra loro.

α . . . . . ε . . . . . α
β . . . . . β
γ . . . . . ζ . . . . . γ . . . . . δ

Per far dunque la riduzione al mezzo, bisogna togliere l'eccesso al maggior termine ἀφελεῖν ἀπὸ τοῦ μεγίστου, e aggiungerlo al minore, προσθεῖναι δεῖ τῷ ἔλαττον ἔχοντι.

(3) Ὅοντο δίκαιον εἶναι ἅ τις ἐποίησε, ταῦτ' ἀντιπαθεῖν. **Magna moralia. I. 34.**

(4) Οὐκ ἐφαρμόττει οὔτ' ἐπὶ τὸ διανεμητικὸν δίκαιον, οὔτ' ἐπὶ τὸ διορθωτικὸν. **Et. Nic. Lib. V. c. 5.**

della differenza dei delitti che proviene dalla dignità delle persone, nè della diversità delle colpe che deriva dalla presenza o dall'assenza d'intenzione nell'atto. Se un magistrato ha battuto non deve ricevere delle battiture in ricambio, mentrechè se qualcuno ha ferito un magistrato non deve solo essere battuto, ma anche castigato di più (κολασθῆναι) (1).

L'esempio addotto da Aristotele sembra in contraddizione coi suoi principii; egli ha stabilito che nel giusto correttivo non si deve badare alla dignità, ma trattare le persone come uguali; ora egli fa questo appunto al giusto del taglione che nella repressione dei delitti non tiene conto della dignità. È stato osservato con ragione (2) che la considerazione della dignità può entrare accidentalmente nel giusto correttivo di Aristotele, come elemento della importanza del delitto; la dignità può essere qui considerata non in ordine alla persona lesa, ma per rispetto al danno commesso; il torto fatto a un magistrato è un torto fatto alla maestà della legge che egli rappresenta, alla società di cui esso simboleggia i diritti. Nella società moderna stessa ove la legge è pure uguale per tutti, il parricidio è punito più severamente di un altro assassinio, non per dare ai padri una soddisfazione eccezionale e istituire come una vendetta privilegiata in favore di una classe di cittadini, ma perchè il parricidio in sè stesso è più atroce di un altro delitto, perchè lede la natura e la società più di ogni altro (3). Ma queste osservazioni non levano tutte le difficoltà, perchè se si può capire che la dignità del magistrato accresca il delitto di chi lo oltraggia, non si capisce tanto come secondo Aristotele (loco citato) questa dignità diminuisca i falli di chi ne è investito e lo sottoponga a una pena minore o diversa dalla comune. « Se un magistrato ha battuto non deve essere battuto alla sua volta. » Senza dubbio si può sostenere che le esigenze politiche, i disegni del legislatore, la necessità di mantenere intatto il rispetto della legge nei suoi rappresentanti condusse la società antica ed Aristotele ad ammettere queste eccezioni, ma in fin di conto nè Aristotele è infallibile, nè si potrebbe, senza incontrar la taccia di Peripatetico appassionato, pretendere di liberare

(1) Κολάζω reprimere, punire, qui essendo opposto a πλήγειν deve avere un significato più energico di πλήγειν stesso.

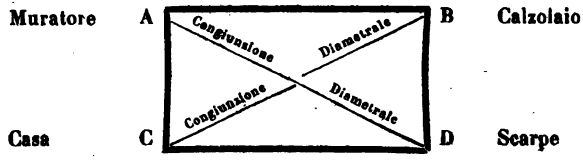
(2) Michelet di Berlino p. 171 del suo commento, e Bernardo Segni nel suo commentario all'Etica Nicomachea da lui tradotta in un italiano troppo spesso meno intelligibile del Greco, e poco fedele all'originale.

(3) Il codice francese fra gli altri aggiunge al supplizio del parricida segni particolari di espiazione.

affatto dalle difficoltà un passo così breve in materia così importante.

Checchè ne sia, resta fermo che il giusto correttivo di Aristotele non è la rozza e imperfetta giustizia del Taglione. Il Taglione è la idea della reciprocazione, ma ancora materiale e involta nel sensibile: è la legge di Radamanto o quella di Dracone, è l'antica legge degli Ebrei: dente per dente, occhio per occhio; essa piglia la colpa nel suo contenuto materiale, e per far ragione applica lo stesso danno al reo, non considera le circostanze morali del delitto che sono pure di gravissimo momento. Tuttavia l'osservatore fedele dei fatti, il conciliante Aristotele non nega la parte di verità che si contiene nel Taglione. Esso esiste legittimamente nei commerci o comunicazioni vicendevoli (ἐν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς) ma mediante una proporzione, e non mediante una pura parità di cose (1). Il bisogno di reciprocazione e di contraccambio, osserva Aristotele (C. 5), è naturato nella società; la città si mantiene col rendere il cambio proporzionatamente (2). Ma questo cambio proporzionato lo fa la congiunzione diametrale (3).

« Così poniamo il muratore in A e il calzolaio in B, la casa in C » e le scarpe in D; il muratore deve pigliare delle opere del calzo- » laio, e questi dare delle opere sue.



» Se l'uguaglianza proporzionata esiste prima e si faccia lo scambio » poi, la cosa sta bene; se nò, non c'è uguaglianza e non è possi-

(1) Κατ' ἀναλογίαν, καὶ μὴ κατ' ἰσότητα. Qui la parola uguaglianza (ἰσότης) non si deve intendere delle persone ma delle cose — il seguito del testo lo prova. —

(2) Τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις.

(3) Ποιεῖ δὲ τὴν ἀντίδοσιν τὴν κατ' ἀναλογίαν ἡ κατὰ διάμετρον σύζευξις. — Aristotele parlando di questi rapporti commerciali si serve delle due parole μετάδοσις e ἀντίδοσις che oppone l'una all'altra come cambio a ricambio. — Come poi questo cambio e ricambio si faccia mediante la congiunzione diametrale e che cosa si debba intendere per questa congiunzione (κατὰ διάμετρον σύζευξις) si vedrà dalla figura A B C D. — Le diagonali A D, B C rappresentano questo modo di unione — la qualificazione *diametrale* (κατὰ διάμετρον) ha dunque un valore rappresentativo, quello che c'è di essenziale al concetto è l'opposizione dei termini. —

» bile la transazione (1). Difatti l'opera di un artefice può essere
» migliore di quella di un altro artefice, bisogna dunque uguagliare
» queste cose (2). Perirebbero le arti se l'agente e il paziente non
» fossero uguali nella qualità e nella quantità del ricevuto e del
» dato (C. 5) ».

Qui non si tratta di un nuovo genere di giustizia diverso dai due

(1) « Vi sarà taglione, dice Aristotele nello stesso capitolo, quando siano uguagliati (ἔστι δὲ ἀντιπεπονθὸς ὅταν ἰσασθῇ), in modo che come sta l'agricoltore al calzolaio, così stia l'opera del calzolaio a quella dell' agricoltore (ὥστε ὅπερ γεωργὸς πρὸς σκυτοτόμον, τὸ ἔργον τοῦ σκυτοτόμου πρὸς τὸ τοῦ γεωργοῦ), e non bisogna ridurli a figura di proporzione quando abbiano fatto lo scambio (εἰς σχῆμα δὲ ἀναλογίας οὐ δεῖ ἄγειν, ὅταν ἀλλάξωνται), altrimenti l'uno dei due estremi avrà i due eccessi. — Cioè avrà il più o il meno, per esempio se l'agricoltore e il calzolaio fanno un cambio e che, il cambio fatto, si mettano in proporzione cose e persone, l'agricoltore che naturalmente è da più del calzolaio avrà meno di lui, perchè si suppone l'unità del prodotto di questo inferiore all' unità del prodotto di quello. — E così l'uno dei due estremi avrà i due eccessi in più e in meno. — Così spiegano questo passo Michele di Efeso, Michelet ecc. V. Il commento di Michelet, pag. 173-74 e la traduzione latina del Feliciano cogli antichi commentarii. — Parigi, 1543. —

(2) Δεῖ ταῦτα ἰσασθῆναι -- ἀνῃροῦντο γὰρ ἂν (αἱ τεχναὶ) εἰ μὴ ἐποίει τὸ ποιοῦν καὶ ὅσον καὶ οἷον, καὶ τὸ πάσχον ἔπασχε τοῦτο καὶ τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον — Il commercio, osserva Aristotele, suppone la diversità dei prodotti e dei produttori, bisogna dunque trovare il modo di uguagliare anche questi, onde vi sia taglione e che ciascuno abbia il suo (τὰ αὑτῶν) — δεῖ τούτους ἰσασθῆναι — a questa condizione i termini della relazione commerciale potranno far parte di una proporzione aritmetica. — C'è dunque bisogno di una misura comune — δεῖ ἄρα ἑνί τινι πάντα μετρεῖσθαι — Questa sarà la condizione del cambio e della proporzione che ne fa la giustizia. — Ma c'è pure un fondamento anteriore del commercio che non è sfuggito ad Aristotele, ed è il doppio valore delle cose, distinto dai moderni Economisti ed accennato da lui nella Politica (Lib. I. c. 3): Ἑκάστου γὰρ τις κτήματος διττὴ ἡ χρῆσις ἐστὶν · ἀμφότεραι δὲ καθ' αὑτό, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως καθ' αὑτό, ἀλλ' ἡ μὲν οἰκεία, ἡ δ' οὐκ οἰκεία τοῦ πράγματος · οἷον ὑποδήματος, ἥτε ὑπόδησις καὶ ἡ μεταβλητική. — Di ogni cosa che è proprietà l'uso è doppio: e questo doppio uso è fondato nella cosa, ma non allo stesso modo, imperocchè l'uno è l'uso proprio della cosa e l'altro no, come una scarpa serve a calzarsi o a fare un cambio. — Distinto il valore delle cose come oggetti di cambio, si può cercare una misura comune che faccia conoscere quanto una cosa vale per rispetto a un' altra, e quante scarpe ci vogliono, per esempio, ad uguagliare il valore di una casa -- πόσα ἄττα δὴ ὑποδήματα ἴσον οἰκίᾳ. —

già esposti, nè di una nuova proporzione differente dalla geometrica disgiunta, o dall'aritmetica continua, ma si tratta semplicemente di un'applicazione determinata del giusto correttivo e di una combinazione preliminare del giusto distributivo con quello. Si tratta di premettere alla proporzione aritmetica una preparazione particolare dei termini che renda possibile e giusto il cambio nei mestieri. Difatti questo cambio deve ridursi al taglione (ἀντιπεπονθὸς), cioè colui che dà non deve ricevere nè più nè meno di quello che dà, e viceversa colui che riceve non deve dare nè più nè meno dell'altro; ora i prodotti e i produttori sono di diversa importanza, hanno un valore differente, e come tali possono dar luogo a una proporzione geometrica ove, come valori sociali, abbiano fra loro la relazione stabilita per la distribuzione, cioè per esempio il calzolaio inferiorità per rispetto al muratore, e le scarpe inferiorità riguardo alla casa. Questa proporzione è vera ma non se ne cava nessuna conclusione diretta pel cambio; essa non è che un dato che bisogna trasformare ordinando altrimenti i termini e trovando un mezzo di uguagliarli onde stabilire poscia il taglione. Ora bisogna ordinare i termini come se si pigliassero dagli angoli di un rettangolo ove i diametralmente opposti fossero congiunti da due diagonali (congiunzione diametrale), per esempio da A D e da B C nella figura A B C D, in modo da mettere insieme nella proporzione calzolaio e casa, muratore e scarpe. Ma se con questa maniera di congiunzione si può far lo scambio non si fa certo il taglione, non essendo gli oggetti scambiati uguali, nè pari l'importanza dei produttori.

E così non abbiamo finora che una condizione del giusto commutativo o commerciale, non già la sua essenza.

Il modo di proporzione che gli compete è questo: il calzolaio deve ricever della casa quanto il muratore delle scarpe, modo nel quale scompare la dignità delle persone, e resta soltanto un dare e un avere ridotto al pari. Mediante la moltiplicazione delle opere di minor valore si otterrebbe questa parità e si uguaglierebbero le persone, fralle quali, nullameno, cesserebbe lo scambio se avessero pari professione. Meglio, in causa della difficoltà della produzione e della limitazione individuale dei cambii « rendere tutte le cose di cui si fa commercio paragonabili in qualche modo (1) » e trovare una media aritmetica che le pareggi.

(1) Διὸ πάντα συμβλητὰ δεῖ πως εἶναι, ὧν ἐστίν ἀλλαγή, ἐφ᾽ ὃ τὸ νόμισμ᾽ ἐληλυθε· καὶ γίνεταί πως μέσον· πάντα γὰρ μετρεῖ· ὥστε καὶ τὴν ὑπεροχὴν καὶ ἔλλειψιν. — Ma

« Ecco perchè è stata inventata la moneta, essa è come un mezzo, » e misura tutto, e segna l'eccesso e il difetto e determina per esem- » pio quante scarpe siano uguali al valore di una casa o di un » nutrimento; dunque come sta il muratore al calzolaio, così debbono » stare le scarpe alla casa, o al nutrimento, altrimenti non vi sarà scam- » bio nè comunanza ». Continuando queste considerazioni sui fondamenti della società civile e dell'economia politica, risale al bisogno come al fonte dei commercii e dei cambii. Lo pone astrattamente considerandolo come pura quantità e ne fa la base della parità dei cambii. Il bisogno è una misura comune che valuta le cose scambiate, e il danaro fa le veci del bisogno. Il bisogno è la misura naturale dei cambii, e il danaro la misura legale; questa rappresenta quello, e serve a pareggiare gli oggetti. Il bisogno è il vincolo della società, la causa delle permute, e il danaro uguagliando i bisogni e rappresentandoli rende possibili le permute presenti, ed è mallevadore a chi lo possiede delle permute avvenire (1)

Alla fine del capitolo 5, Lib. V, Aristotele così riassume tutta la teorica della giustizia politica: « Egli è evidente che l'attività giusta » (δικαιοπραγία) è un mezzo fra il commettere e il ricevere un'ingiustizia: » perchè l'uno è avere più e l'altro meno. La giustizia (δικαιοσύνη) » è cosa media, non allo stesso modo delle virtù precedenti, ma per-

questa misura comune è istituita per legge e non è naturale. La misura naturale è il bisogno che comprende tutte le cose (τοῦτο δ'ἐστὶ τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεία, ἣ πάντα συνέχει), imperocchè se non avessero bisogni, o non ne avessero simili, o non vi sarebbe cambio o non sarebbe uguale (εἰ γὰρ μηθὲν δέοιντο ἢ μὴ ὁμοίως, ἢ οὐκ ἔσται ἀλλαγὴ, ἢ οὐχ ἡ αὐτή). E così il danaro fa, per convenzione, le veci del bisogno (οἷον δ' ὑπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγονε κατὰ συνθήκην), ed ecco perchè il danaro si dice νόμισμα; ha questo nome perchè non è per natura (φύσει) ma per legge (νόμῳ) — καὶ διὰ τοῦτο τοὔνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστί. — Il danaro è come una misura che uguaglia le cose rendendole commensurabili (τὸ δὴ νόμισμα ὥσπερ μέτρον σύμμετρα ποιῆσαν ἰσάζει).

Per mostrare come il danaro sia misura comune e mezzo fra gli oggetti Aristotele adduce quest'esempio: sia A una casa, B dieci mine, G un letto; sia A la metà di B — sia G la decima parte di B — la quantità dei letti che è uguale al valor della casa è cinque. —

(1) Cf. Politica, Lib. I, c. 3, un bellissimo passo sullo stesso argomento, assai noto agli Economisti e citato dal Blanqui, Histoire de l'Économie politique, t. I. — Paris 1842. —

Cf. Platone, Rep. II ove si trova pure una definizione del danaro. —

» chè è del mezzo (μέσου ἐστίν); mentre l'ingiustizia è degli estremi
» (ἡ δ'ἀδικία τῶν ἄκρων); e la giustizia è quella virtù secondo la quale
» l'uomo giusto è detto operatore del giusto con elezione, e distri-
» butore tale per sè e pegli altri, nelle relazioni sociali, che nè per
» sè nelle sue relazioni, nè pegli altri nelle loro, pigli il più e lasci
» il meno al prossimo (τῷ πλησίον), e viceversa del danno, ma prenda
» l'uguale nella proporzione. — L'ingiustizia all'incontro è eccesso o
» difetto dell'utile o del danno, fuori della proporzione ».

Questi sono i fondamenti del giusto civile e politico, ma questo giusto è scritto nelle leggi, e le leggi sono universali. Ora non è possibile (C. 10) parlare rettamente (ὀρθῶς) in universale del particolare (περὶ ἑνίων). Lo sbaglio non è nella legge nè nel legislatore, ma viene dalla materia delle azioni (πρακτῶν ὕλη) e dalla natura dei fatti (φύσει τοῦ πράγματος). In materia indeterminata la regola è indeterminata pure (1); tutti i casi non essendo previsti dalla legge si ricorre al decreto, e come il regolo di cui si servono i costruttori di Lesbo si muove e cambia forma secondo la figura della pietra, così fa il decreto nei casi particolari. C'è dunque una virtù sociale che non si conforma sempre alla legalità ma serve di rettificazione al giusto legittimo (2). Chi ben guardi, questa virtù non appartiene a un genere diverso da quello della giustizia, quantunque non sia assolutamente la stessa cosa (3). La giustizia è una in genere, ma l'equità (ἐπιεικεία) che ne fa parte è migliore della legalità; l'uomo equo (ἐπιεικῆς) corregge il difetto della legge (4), come il legislatore stesso lo farebbe se fosse presente; di più l'uomo equo non è di un estremo rigore, e nel far giustizia propende più presto al meno che al più, quantunque abbia la legge a sua difesa (5). « La giustizia è un' arte difficile; gli
» uomini pensano che il giusto sia facile perchè stimano di discernere (6)
» perfettamente l'uguale, ma questo non è; convenire colla donna
» del vicino, battere il suo simile, dare colla mano il danaro è cosa
» facile, ma far certe cose con una disposizione determinata, non

(1) Τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ κανών ἐστιν.
(2) Ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου.
(3) Οὔ τε γὰρ ὡς ταὐτὸν ἁπλῶς οὔθ'ὡς ἕτερον τῷ γένει φαίνεται σκοπουμένοις.
(4) Ἐπανορθοῦν τὸ ἐλλειφθέν.
(5) Summum jus summa injuria. —
(6) Il testo dice ἐπ' αὐτοῖς in loro potere, ma il γνῶναι usato dopo e il senso generale del passo mostrano che questo potere consiste precisamente in un certo discernimento.

» è nè facile, nè in poter di ciascuno. — Similmente pensano che
» il conoscere le cose giuste e le ingiuste non richieda sapienza,
» perchè non è difficile comprendere le prescrizioni delle leggi. Ma
» sapere il modo preciso delle azioni e delle distribuzioni giuste è
» faccenda più ardua che conoscere l'arte del guarire; qui pure è
» facile conoscere e miele e vino e elleboro e bruciatura e taglio, ma
» come, a chi, e quando si debbano applicare per risanare, questo è
» così difficile come l'esser medico». (C. 10 e C. 9).

Come l'equità è superiore alla legalità, così il giusto naturale è superiore al giusto umano o positivo (1). Il giusto naturale (φυσικὸν) o primitivo (πρῶτον) è quello che ha ovunque la stessa forza, e che non dipende dalle apparenze (C. 7 e 9); il positivo è quello la cui forma è dapprima indifferente, ma che acquista importanza quando è stabilito. «Sembra a certuni che tutti i giusti siano di questo genere,
« perchè ciò che è per natura è immobile e ha in ogni luogo la me-
« desima forza; così il fuoco arde in Grecia come in Persia; ora
« le cose della giustizia si vedono mutare. Questo non sta così ma
« a un dipresso (2), e appo gli Dei la cosa non è forse affatto così;
« ma presso di noi c'è un giusto che è naturale e che tuttavia è
« mobile. Nulladimeno c'è un giusto che è naturale e uno che non
« lo è» (3). Delle cose contingenti le une sono fondate in natura e

(1) Δίκαιον νομικὸν e non νόμιμον. Anche nel c. 9 opponendo il giusto positivo al primitivo (πρῶτον) Aristotele dice νομικὸν, mentre nel principio del libro V, c. 1 si è sempre servito di νόμιμον. — La ragione è probabilmente che il νόμιμον indica piuttosto una conformità alla legge, e il νομικὸν una derivazione.

(2) Τοῦτο δ'οὐκ ἔστιν οὕτως ἔχον, ἀλλ'ἔστιν ὡς.

(3) Καί τοι παρά γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς ἔχον· παρ'ἡμῖν δ'ἐστί μέν τι καὶ φύσει, κινητὸν μέν τοι πᾶν. Ἀλλ'ὅμως ἐστί τὸ μὲν φύσει, τὸ δ'οὐ φύσει. — C. 7, Edizioni Bekker e Didot. — Questo passo importante ha dato luogo a molte controversie filologiche e filosofiche fra i commentatori e traduttori di Aristotele. La causa di questa discordia era nella imperfezione dei manoscritti. Dopo i lavori di Bekker e di Hase (V. le Edizioni di Bekker e di Didot) il testo dell'Etica se non è divenuto chiaro al pari degli altri testi di Aristotele, è per lo meno stato appurato per quanto era possibile. — Michelet di Berlino nel suo commento latino sull'Etica espone quei lavori e ne discute i risultamenti. Al passo che ci occupa ci fa vedere che senza dubbio Aristotele scrisse κινητὸν, μέν τοι πᾶν, e non κινητόν· οὐ μέν τοι πᾶν. — La prima lezione è tratta dai manoscritti più importanti; i codici che danno la seconda non li eguagliano nè pel numero, nè per

le altre sussistono per convenzione (συνθήκη) e per legge, quantunque le une e le altre sieno mobili (κινητά); così naturalmente la mano destra è più forte della sinistra, e tuttavia è possibile che tutti diventino ambidestri. I giusti che sono istituiti per convenzione e per l'utilità sono simili alle misure; le misure del vino e del grano non sono le medesime in ogni luogo, ma sono maggiori dove si compra, e minori dove si vende; similmente i giusti che non sono naturali ma umani, non sono i medesimi ovunque, e ciò perchè lo stato non è il medesimo (1), ma lo stato ottimo è in in ogni luogo lo stesso (2).

Stando a questi testi è manifesto che Aristotele ammette un giusto politico naturale distinto dal giusto politico legittimo; il principio del passo esaminato e corretto da una severa filologia darebbe pure a credere che Aristotele non ammetta l'immutabilità del giusto naturale, ma alla fine si trovano opposti il giusto umano e il giusto naturale come il mutabile all'immutabile. La critica filologica di questi testi non ci sembrerebbe dunque sufficiente a mettere in piena luce l'opinione di Aristotele se non concordasse coi principii metafisici dello stesso filosofo. Secondo la teorica Aristotelica della forma e del fine il giusto deve essere mobile ed immobile ad un tempo, mobile come forma reale, attuale nella natura, immobile come fine delle sue tendenze. Il giusto umano è il giusto naturale realizzato colle diversità accidentali dei climi, dei tempi, del genio particolare delle nazioni; esso muta come tutto muta nel mondo, perchè gli esseri di questa terra possono tutt'al più imitare l'immutabilità della forma pura colla

le qualità di correzione e di chiarezza generale. Di più i commentatori greci Michele di Efeso e il Parafraste danno il testo quale è stato ristabilito nelle ultime edizioni, κινητὸνμέν τοι πᾶν; par certo che la negazione οὐ e il punto che la precede in alcuni codici sieno un' interpolazione di Eudemo, discepolo di Aristotele, o di qualche antico commentatore che non capì il testo. — Il pensiero di Aristotele si riduce dunque alla mobilità universale del Diritto naturale fra gli uomini. — Soggiunge, è vero, che ne crede possibile la immobilità fra gli Dei, ma Aristotele non parla degli Dei (al plurale) sul serio nè alla lettera. — Nel c. 8 del Lib. X, asserisce che la contemplazione è la sola felicità possibile di Dio, che gli Dei non hanno virtù etiche, e dimanda come farebbero per esser giusti, se hanno moneta e se fanno commerci. Vuol dunque dir qui che se gli uomini fossero tanti Dei il giusto non muterebbe, cioè finalmente: il giusto preso in un modo ideale è immutabile.

(1) Ἐπεὶ οὐδὲ πολιτεία (ἀυτὴ).

(2) Ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἡ ἀρίστη.

perpetuità della specie, ma le congregazioni degli uomini, le loro istituzioni, le loro leggi sono sempre in moto. Ciò non impedisce che come intelligibile e come perfezione finale il giusto non sia immobile; Aristotele stesso lo viene a dire con queste parole: il giusto cambia perchè cambiano gli stati, ma lo stato ottimo è il medesimo in ogni luogo. Che vuol dir questo? Lo stato ottimo esiste egli forse realizzato per tutta la terra? No certo. Ma lo stato ottimo è un ideale intelligibile per la mente umana, appetibile per la natura, è la norma pensabile del legislatore come il fine imitabile dell'istinto sociale delle genti. L'abbiamo già detto, per Aristolele come per Platone non c'è un giusto civile distinto dal giusto politico, quello deve subire la sorte di questo; pegli antichi legislatori di Grecia, la città è lo Stato, la societa è una, non v' ha distinzione fra i diritti e i doveri dell' uomo e i diritti e i doveri del cittadino. Questa massima che si trova seguìta come un principio indubitato da Platone e da Aristotele era messa arditamente in pratica da Licurgo, il quale per raggiungere l'unità dello Stato non dubitava d'immolare i diritti dell' uomo alla sua costituzione. Aristotele stesso dice nella sua Politica che le leggi debbono essere fatte per le costituzioni (πολιτείαι) e non le costituzioni per le leggi. Dal che si può facilmente giudicare che la dottrina aristotelica del Diritto non può trovare la sua completa spiegazione che nella Politica (1). Nei libri terzo, quarto, e settimo (Ed. Tauchnitz Lipsia 1831) specialmente si rinviene il lume che manca nell'Etica alla definizione un poco astratta e troppo breve della giustizia distributiva; là solo se ne trova la ragione e lo sviluppo come pure s'intende il valore scientifico del giusto correttivo.

III.

Della Giustizia e della Felicità nello Stato ottimo.

La Politica di Aristotele è stata riguardata, e con ragione, come una dipendenza anzichè una semplice applicazione dell'Etica; ed è tale perchè nella Politica Aristotele non fa che cercare la soluzione di un problema già studiato nella morale; egli non attende ad altro nella Politica che a realizzare coll'aiuto dello stato il destino morale dell'uomo. L'Etica riesce a un' idea della vita dell'uomo considerato in sè stesso, la politica riesce a un' idea della società considerata in ordine alla vita umana perfetta; la morale traccia il tipo del fine mo-

(1) Citeremo la politica secondo l'edizione Tauchitz, Lipsia, 1831.

rale, la politica somministra i mezzi per attuarlo. Il costume come la costituzione politica, le prescrizioni del moralista come quelle del legislatore hanno un solo scopo: la felicità della ragione negli individui; il reggimento degli Stati, l'educazione, le leggi si debbono giudicare dal maggiore o minor bene che fanno alla ragione, dal maggiore o minore aiuto che le prestano per la sua felicità. La società stessa è un fine che nell'ordine logico della natura precede l'individuo (1), è una forma che si effettua realmente nell' umanità sotto l'impulso della sua essenza e per la soddisfazione della ragione; essa è necessaria al compimento dell'umano destino, l'uomo è un animale essenzialmente socievole (πολιτικὸν ζῶον) e colui che per isvolgere le sue potenze e attuarle convenientemente non avrebbe bisogno della società sarebbe bestia o Dio (2), precisamente come quegli le cui facoltà sarebbero inferiori o superiori alla virtù (V. Et. Lib. VII, loco citato). Questa forma della società va determinandosi e compiendosi finchè basti a sè stessa e armonizzi coll'essenza dell'uomo procurandogli le condizioni esterne del suo fine. Le prime società sono il conjugio e la padronanza, ma l'associazione dell'uomo e della donna e quella del padrone e del servo non sono che gli elementi della società completa. Da questi principii nascono le famiglie le quali essendo isolate non possono bastare a sè stesse; si aggregano quindi e formano il villaggio; i villaggi formano le città e le città compongono gli Stati. Nello stato si può finalmente assolvere il destino dell'uomo. Egli è vero che negli stati corrotti il fine dell'uomo e il fine del cittadino pugnano fra loro, perchè il cittadino deve conservare ciò che l' uomo vorrebbe distruggere (Etica Lib. V, c. 1), ma nello Stato ottimo la virtù del cittadino è la virtù dell' uomo (Pol. Lib. III, c. 12 e c. 3). Ci sono tre forme principali di governo se si guarda al numero e al buon indirizzo dei governanti, il regno o la monarchia (3), l'aristocrazia (4), e la repubblica (πολιτεία); e in tutti si può

(1) ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος. — Pol. Lib. I, c. 1.

(2) ἢθηρίον ἢ θεὸς. — Pol. I, 1.

(3) - Βασιλεία - Μοναρχία — Aristotele la chiama la forma divinissima θειοτάτη e chiama pessima la sua corruzione χειριστη.

(4) Ἀριστοκρατία - ἄριστος ottimo, governo degli ottimi. — Πολιτεία governo dei cittadini o Repubblica.

Aristotele chiama εἴδη πολιτείων le forme prime delle costituzioni, - e ἐκβασεῖς le loro forme corrotte, la forma corrotta del regno è la tirannide (τυραννὶς), quella dell' aristocrazia è l'oligarchia (ὀλιγαρχία), e quella della repubblica è la democrazia (δημοκρατία) governo del popolo.

compiere il destino dell'uomo quando i governanti attendono al bene dei governati, quando regnano le leggi e non le passioni, quando l'educazione ha per fine la virtù e la felicità dell'universale; ma tutti possono corrompersi (1) e volgere a dispotismo, e allora il destino etico dell'uomo pericola; più di tutte le altre forme corrotte è da temere la tirannide, come quella che alla legge sostituisce il capriccio, alla ragione dell'universale fa sottentrare le passioni di un solo, e tutto tira ad un centro individuale invece di spargere la felicità in tutta la sfera sociale, come lo vorrebbe la ragione, e come lo desidera la natura. Il genio colla superiorità della intelligenza, coll'eccellenza della virtù può condurre gli uomini alla felicità; quando l'uomo di genio comparisce nello stato, tutti gli debbono volonterosi obbedire (2), egli è il re nato dell'umanità; ma generalmente le buone leggi si debbono preferire agli uomini anche eminenti; eccellente è quello Stato nel quale gli elementi politici sono così combinati che vi sia osservanza delle leggi, uguaglianza dei cittadini, moderazione nel governo, libertà, educazione, agiatezza modesta nei governati, pace al di fuori, concordia al di dentro, ove fioriscano le arti e il commercio, ove si goda dei beni della giustizia e della contemplazione; e questo Stato è quello nel quale predomina il ceto medio, quello che non è in balìa degli estremi, i quali in politica sono principalmente la grande povertà e la grande ricchezza. Il ceto medio non ha l'ambizione dei ricchi, l'orgoglio dei patrizii, l'inquietezza minacciosa dei poveri; conservatore per istinto, placido per costume, di condizione modesto egli ha tutte le doti che convengono alla conservazione degli Stati e alla loro felicità; non ha interesse a favorire le parti che egli domina col numero, non ambisce le con-

(1) Cadendo nelle forme degeneri (κβασεῖς) che abbiamo indicate. Ciascuna di queste forme è despotica, perchè più mira all'utile dei governanti che a quello dei governati.

(2) È questa un'opinione sincera di Aristotele, o vi si deve vedere un intenzione di piacere al Re di Macedonia, al possente padrone di Grecia? Se non fosse una opinione sincera, perchè Aristotele in altri luoghi chiamerebbe la monarchia forma divinissima? Egli è probabile che il regno del genio fosse per lui la forma più desiderabile, e che in questo senso chiamasse divinissima la monarchia. Ma la difficoltà di trovare il genio, che di rado comparisce sulla terra, spiega come Aristotele abbia finalmente con una preferenza indubitata, raccomandato la repubblica, πολιτεία ove regnano le leggi impassibili e non le passioni degli uomini.

quiste di cui teme i pericoli, egli è dunque propizio al mantenimento della quiete interna e della pace esterna, esso è mezzo e il mezzo è la virtù dello Stato come è quella dell'individuo, il mezzo conduce l'umano consorzio a quell'equilibrio degli elementi sociali dal quale dipende la felicità della ragione individuale. Lo scopo della società politica non è la guerra nè la dominazione; ingiusti e opposti alla natura sono quegli Stati che ad altro non mirano che alle conquiste, assurda quella Costituzione che impone all'uomo di Stato l'ufcio di tiranneggiare i vicini (Lib. VII c. 2). Il volgo crede che ci possa essere una politica dispotica e « quello che non crede nè giusto « nè utile per sè non si vergogna di farlo agli altri, in casa propria « vogliono un governo giusto, ma riguardo agli altri non si curano « della giustizia » (Lib. VII c. 2). Le cure della guerra debbono considerarsi come belle , ma non come il fine supremo di tutte le occupazioni; esse debbono imprendersi pel conseguimento dello scopo vero che è la vita buona (1), la felicità (2) di cui possono essere partecipi gli uomini accomunati nella stessa Società. Nulladimeno il piacere del cittadino non deve esser l'ozio; l'inazione non può essere il fine dello Stato, e falsa è quella lode che l'ozio antepone all'operosità (Pol. Lib. VII, c. 3). La felicità è atto, la virtù è operazione , piacere e fine, le azioni virtuose sono grandemente desiderabili quantunque non tutte a un modo; sono fini, ma non assolutamente, e si riferiscono a un fine superiore che è la felicità della ragione; dopo la guerra la pace, dopo il lavoro il premio, dopo la vita politica la felicità della contemplazione (Mor. Nicom. Lib. X). Il pensiero ha la sua attività e i suoi piaceri eccellenti; a questo bene pervengono gli individui nella forma ottima della umana associazione (Pol. Lib. VII c. 3-4). Dio stesso è la somma felicità perchè gode di un' attività perfetta e indipendente; è dunque necessario che quella medesima vita che è ottima a ciascuno degli uomini lo sia pure agli Stati e all'universale (Ibid. c. 4 sub finem).

Ma onde la felicità sia raggiunta dai cittadini è d'uopo che lo Stato sia bene ordinato; la vita ottima non può trovarsi che nello Stato ottimo, l'uomo non può toccare il suo fine che nella società ove regna la *giustizia*; se la proprietà non è guarentita, se non si fa ragione all'offeso, se il bene comune non è saviamente promosso , se gli ufficii e i premii non sono equamente distribuiti, bisogna ri-

(1) Ζωῆς ἀγαθῆς.
(2) Ἐνδεχομένης εὐδαιμονίας.

nunziare alla pubblica felicità. Le due giustizie, correttiva e distributiva, sono ugualmente necessarie; il giusto correttivo considera le relazioni degli associati come relazioni di attivo e di passivo, di dare e di avere; in questo genere di rapporti l'azione deve essere uguale alla passione, il dare all'avere; quando questa parità cessa di esistere, il giusto correttivo applica le pene come emende ecc., e ristabilisce l'equilibrio fra le forze individuali degli associati che sono supposti uguali quantitativamente. La giustizia distributiva poi consacra questo principio che il premio deve essere proporzionato al merito, la mercede al lavoro, l'incarico alla capacità, l'onore alla virtù.

Nell'Etica questa parte del giusto politico occupa un così piccolo spazio che sembrerebbe di leggieri la meno importante. Tuttavia se il giusto correttivo è il fondamento dello Stato, il giusto distributivo è l'anima che vivifica e dispone convenientemente il corpo sociale; nella teorica dello Stato questo giusto acquista un' importanza tale che la politica è semplicemente la ricerca della sua migliore applicazione.

Lo stato è considerato da Aristotele come un organismo che ha le sue funzioni, i suoi organi e il suo scopo finale; l'importanza degli organi si deduce dalle funzioni, e quella delle funzioni dal fine. Il fine è la felicità, i cittadini sono quelli che la procurano e ne godono. La libertà è la prima condizione della cittadinanza, l'eguaglianza è la seconda; ma questa uguaglianza non è assoluta, è l'uguaglianza nella libertà e nella partecipazione a certe funzioni comuni. I membri della città non possono essere schiavi, lo schiavo non sa che obbedire e servire; ora la città è un'associazione e non un ergastolo, è un' istituzione diretta alla tutela degl' interessi comuni, e che suppone la libertà degli associati. « Il cittadino sostiene « nella cosa pubblica (Pol. III. 8) il doppio rapporto del governante « e del governato, la sua essenza varia a seconda delle Costituzioni, « ma nello stato ottimo egli è colui che può esercitare e liberamente « esercita questa doppia funzione del comandare e dell'obbedire, allo « scopo di giungere alla vita virtuosa ». Siccome poi l'esercizio dell'autorità è il più importante di questi ufficii come quello che è pegno di libertà e di dignità personale, le funzioni di elettore e di giudice (δικαστὴς - ἐκκλησιαστὴς) sono il criterio esterno e permanente della cittadinanza (Ib. III. c. 1); il cittadino fa rispettare la legge nei giudizii e concorre a stabilirla col suo voto nelle assemblee. A queste funzioni permanenti se ne aggiungono due altre che sono anche

esse comuni fra i cittadini e a cui tuttavia questi non hanno parte che in età diverse: ai giovani si affidano le armi; la loro robustezza e il loro coraggio li rendono atti a difender la patria, e a proteggere colla forza la costituzione; ai vecchi come premio di lunga ed onorata carriera si concede il sacerdozio; il maneggio delle armi e la direzione del culto essendo comuni fra i membri della città, la forza militare e l' autorità religiosa sono dispensate all' universale e sono come una definitiva prova della comune uguaglianza (Lib. VII. c. 8).

La cittadinanza è dunque limitata dalla libertà e dalla uguaglianza nell'esercizio delle più indispensabili funzioni civili. Ma questi limiti legali suppongono una ragione naturale da cui dipende l'essere ammesso o escluso dal numero dei cittadini, e questa ragion naturale è la capacità o l'incapacità di prender parte alla vita virtuosa e felice. Tutti quelli che possono disimpegnare le pubbliche funzioni del potere legislativo e del potere giudiziario, e che hanno facoltà di procurare personalmente o coll'aiuto d'altri (1) il bene della cosa pubblica sono cittadini (Lib. III. c. 3), ma quelli che caduti in servitù o abbietti per natura, o degradati da occupazioni troppo materiali non hanno nè l'agio, nè l'indipendenza, nè sopratutto l' intelligenza necessaria all'esercizio degli ufficii politici, alla pratica della virtù, e all'acquisto della felicità, quelli sono schiavi o uomini tutt'al più, ma non sono cittadini. Essi fanno parte della proprietà, e come strumenti animati (ἔμψυχα) concorrono materialmente al fine della città, ma non sono persone che abbiano un valore per sè stesse. Ecco le proprie parole di Aristotele: « Come nelle altre aggregazioni della natura, una parte qualunque che sia « necessaria al sostentamento del tutto non è identica alle altre, così è « manifesto che non si deve ammettere come parte integrante della « città tutto ciò che è necessario alla sua sussistenza. . . . Quando una « cosa è mezzo e un' altra è fine, null'altro fra loro è comune che la re- « lazione del fare e del ricevere; così sta un istrumento o un artefice « all'opera prodotta, fra la casa e il muratore non v' è nulla di comune, « ma l'arte del muratore è fatta per la casa. Così la proprietà è cosa « necessaria agli Stati quantunque non entri punto nello Stato come suo « membro; molte sono le parti viventi della proprietà (ἔμψυχα μέρη), ma « la città è un' associazione di esseri uguali diretta al conseguimento « possibile della vita ottima, e poichè la felicità è il bene eccellente, e « che essa stessa è un atto e un uso perfetto di virtù, così succede che « gli uni possano averci parte e gli altri poco e nulla ». (Lib. VII. c. 7).

(1) Καθ' αὑτὸν ἢ μετ' ἄλλων.

I cittadini non debbono vivere nè di commercio nè di lavoro manuale, non debbono essere nè mercanti, nè artigiani, nè agricoltori: « questo « genere di vita (Ibid. c. 8) è senza nobiltà (ἀγεννὴς) e contrario alla « virtù. La generazione della virtù e la vita politica richiedono libertà « di tempo (σχολῆς δεῖ) ». Gli agricoltori, gli operai e i mercenarii (1) sono elementi necessarii alla sussistenza degli Stati (ἀναγκαῖον ὑπάρχειν) ma non contano come loro parti organiche (μέρη). Dei loro lavori non debbono essere incaricati i cittadini, ma gli schiavi o i barbari. In ogni modo il cittadino non si deve avvilire col dar mano alle basse opere degli artigiani, non deve usare la nobile attività del pensiero e della vita politica nei disagi dei mestieri; senza di ciò ei sarebbe mezzo, non fine, strumento animato della felicità, ma non persona partecipe dei piaceri umani e divini — Questa dottrina conduce semplicemente ad ammettere la schiavitù come una necessità sociale, e per conseguenza come una istituzione naturale (2). Difatto per ottenere il bene della virtù e della contemplazione ci vogliono i commodi della vita e l' incivilimento sociale; i beni esterni sono necessarii a procacciare all' uomo quella indipendenza morale senza di cui non si può filosofare nè attendere seriamente alle faccende della vita civile. Ma l'uomo deve godere i frutti della proprietà, senza coltivarla egli stesso; ha dunque bisogno di schiavi che lavorino per lui, che sudino a far quelle opere dalle quali egli si ritrae come da cose indegne della nobiltà della mente, che vivano per ammannire quella materia di cui fugge il contatto come di cosa funesta alla sua individuale felicità. Consapevole di queste conseguenze come Aristotele può egli rimanersi imperterrito e sereno nella fede a' suoi principii? D'onde questa sicurezza? Complesso di mezzi per arrivare a un fine la sua morale aggiusta la società allo scopo che si prefigge, tutto in essa è necessario, ma relativamente, tutto ha un valore, ma questo valore dipende dal fine, e il fine non ha

(1) Οἱ θητεῖς - τὸ θητικὸν - οἱ θητικοὶ erano detti coloro che guadagnavano la vita vendendo il loro lavoro. — Erano in Atene i più poveri degli abitanti, secondo Suida, e non avevano parte nè alle magistrature, nè alle cose della guerra. Οἱ ἀπορώτατοι θητεῖς ἐλέγοντο καὶ θητικὸν τελεῖν. οὗτοι δὲ οὐδεμιᾶς ἦρχον ἀρχῆς, οὐδὲ ἐστρατεύοντο. Apud Suid. δ'

(2) La Società, essendo una forma voluta dalla natura nè potendo stare senza la proprietà e il lavoro, ne segue che la schiavitù è necessaria e naturale. Ma come finalmente la società è una forma che non è fine assoluto ma relativo al destino ultimo dell'umanità, cioè alla felicità, ne segue pure che la necessità della schiavitù dipende dal principio morale.

per ultimo altra autorità che quella della natura. La natura è infatti l'ultima radice delle cose per Aristotele, in essa è fondato il giusto politico, in essa la società trova la sua ragione e la sua origine, in essa finalmente è fondata la proprietà e la schiavitù. Tutti gli uomini non sono uguali per Aristotele perchè tutti non hanno le stesse facoltà intellettuali; alcuni di loro hanno così poca intelligenza che il loro bene è di essere mai sempre governati; incapaci di virtù e di felicità intellettuale sono nati per la servitù, sono strumenti destinati alla coltura della proprietà. Egli è vero che bisogna distinguere secondo Aristotele il fatto dalla legge (Pol. lib. I, c. 2), ciò che è da ciò che deve essere; quelli che sono schiavi non meritano tutti la sorte loro, come molti che non lo sono lo dovrebbero essere; le conquiste, la violenza dei prepotenti e il brigandaggio hanno prodotto grandi ingiustizie in questo genere. Nulladimeno v' ha un fondamento naturale della schiavitù in una diversità specifica che esiste fra uomo e uomo (1). In questo modo Aristotele si mette d' accordo colla sua autorità, la natura. Eppure l' autore del dualismo della potenza e dell' atto aveva meno di chiunque altro il diritto di affermare l' assoluta incapacità intellettuale di un uomo; e sia pure vera questa incapacità nel presente, sia pure una parte dell' umanità destituita del più bello della sua forma, e quasi ridotta a materia organica, non perciò si deve mettere in ceppi e incatenare alla gleba! Oltre che il mutar delle condizioni potrebbe destar nell' essere il suo vigore, e che un' amorevole sollecitudine potrebbe aiutar la natura a uscire d' impaccio, allo stesso modo che l' arte sprigiona la forma dai legami della materia, non dovrebbe almeno Aristotele oltrepassare questa conseguenza: chè un uomo debole e imperfetto abbisogna di tutela come il fanciullo e l' invalido. Egli stesso non dice forse nell' Etica, parlando dell' amicizia, che possiamo amare il servo dal lato ch' egli è uomo (ἢ ἄνθρωπος)? Possiamo dunque essere accomunati con lui in qualche maniera, la identità esterna, le stesse facoltà sensitive fanno testimonianza della parentela ch' egli ha con noi; egli ha pure il linguaggio che Aristotele considera come uno degli indizii naturali della socievolezza umana, e se lo schiavo faceva poco o nessun uso della ragione, il filosofo dell' abitudine (ἕξις), quegli che ha parlato con tanta profondità della forza di questa seconda natura (lib. II e

(1) Nello stesso capitolo Aristotele definisce lo schiavo: quell' essere dal quale non si può cavare niente di meglio dell' attività materiale χρῆσις σώματος — nel capitolo 3 ne fa una preda legittima al pari delle bestie feroci.

III dell' Etica N.)ed ha accennato la sua persistente influenza nello svolgimento delle generazioni, non doveva credere nell' impossibilità di rendere l' atto della umana essenza a chi non aveva più dell'uomo che la forma esterna. Aristotele ha fatto un circolo dando alla natura la colpa di un male radicato in una pretesa necessità morale e sociale; ha trasformato un fatto in legge ed ha spiegato questa legge colla autorità della natura; è un circolo evidente. No, Aristotele non si è sollevato come gli stoici all' idea del consorzio universale degli uomini. L' elemento dei beni esterni fu lo scoglio della morale aristotelica, numerose ed istruttive sono le ambagi nelle quali si avviluppa Aristotele quando discorre di questa incomoda parte del suo principio etico (1); filosofo pratico, ingegno positivo Aristotele non ne vuol negare l'importanza, e non potendoli accordare a tutti li rifiuta a una parte per concederli all' altra. Gli Stoici più arditi negarono il dolore, non riconobbero altro piacere che quello della virtù, ridussero tutto il bene al bene morale, tutta la virtù alla virtù etica, abbandonarono la vita contemplativa che Aristotele chiamava divina per ritenere semplicemente l' attiva e umana.

Ponendo in non cale i beni esterni non attesero la felicità che dalla virtù, e la virtù che dalla *ragione pratica* e *dal dovere*; grande e generosa dottrina per la quale tutti gli uomini appartenevano a un medesimo consorzio, tutti erano liberi e ragionevoli, nei ferri dello schiavo come sul trono dei Cesari. Non fu vano presentimento, chè anzi ad onore di quella filosofia e a testimonianza del vero la mano inceppata di un servo tracciava le eloquenti pagine del Manuale quasi nello stesso tempo che il possente Aurelio scriveva i suoi ricordi. Aristotele non si sollevò a tanta altezza morale; la sua Etica, l'abbiamo già detto, somiglia nel metodo e nell'ordinamento finale dei pensieri piuttosto a una scienza della natura che a una scienza dello spirito; questo carattere speciale della sua filosofia morale si mantiene, anzi si determina con maggior precisione nella politica ove le comparazioni di organismo, di sistema naturale, di organi, di funzioni, ecc. si ripetono molte volte, e manifestano un' associazione continua nella sua mente fra un corpo animato e la società, fra la vita morale e la vita organica, fra gli atti spirituali della persona e le funzioni fisiologiche del corpo. La sua morale non move dalla volontà

(1) I beni esterni fanno parte del principio etico di Aristotele come condizione della felicità — esso li chiama τὰ ἐκτός - ἡ ἐκτός χορηγία — oppure dice che la vita felice ὁ εὐδαίμων βίος, ἡ εὐδαιμονία deve essere κεχορηγημένη ἱκανῶς ecc.

che governa sè stessa, dall'essere che è ragione e libertà, che serve e comanda nell'adempimento del dovere, ma parte dal fine della natura che è la felicità della forma precipua o della ragione. La ragione Aristotelica non è fine assoluto come potere legislativo nella vita pratica, ma come beatitudine nella vita contemplativa; ora se come potere legislativo dipende sempre da sè stessa, come potenza della felicità dipende dalle circostanze esterne, e se tutti gli uomini hanno ricevuto, in dose pressochè uguale, il sentimento del giusto e dell'ingiusto e la facoltà di trasformare questo sentimento in adeguata intelligenza, non tutti hanno avuto in sorte ingegno che basti a filosofare e a riflettere ai problemi scientifici.

Per questa ragione gli uomini di Aristotele non sono tutti uguali nè liberi, egli non ha il concetto della persona autonoma, e della vera dignità umana; i suoi esseri umani non sono tutte persone, fini in sè, entelechie (ἐντελεχεία - ἐν τέλος - ἔχειν), ma molti sono fini relativi, mezzi, cose o strumenti animati. Il distintivo carattere dell' uomo è per lui la ragione, ma la ragione individuata (ὡς τοῦτο ἕκαστος), materiata, faciente una cosa colla natura, che è, al pari della natura, suscettiva o no di una soddisfazione, che tende a un fine dato come una forza esterna.

Quando Aristotele considera la ragione come fine in sè, lo fa accidentalmente e riferendosi alla parte formale del suo principio, lo fa in quanto che l' atto della ragione s' identifica colla sua felicità cioè quando è contemplazione, placida attività della mente serena e beata.

Ora partendo da questo sistema che prende la ragione come facoltà, e non come legislazione, supponiamo dei gradi nelle potenze intellettuali degli uomini, ammettiamo che questi siano capaci di riflessione e di sapere e quelli poco o nulla, ed ecco che perderanno quella uguaglianza di valore morale che nell'Etica peripatetica deve venire dalla sola capacità di conseguire il fine. Se le condizioni interne ed esterne dell'individuo sono tali che la sua ragione possa ottenere la soddisfazione necessaria, egli può acquistar gli abiti che ne dipendono, può essere animale razionale e libero, può essere uomo nel senso vero e compiuto della parola. Altrimenti non deve neppure essere membro della città, perchè non raggiungerebbe lo scopo.

Dal detto fin qui l'ineguaglianza degli uomini e la schiavitù ci appariscono come una conseguenza logica del principio etico di Aristotele, ma in verità sono ben più un espediente al quale ricorre per effettuare il suo principio.

Esso afferma la legittimità della schiavitù perchè ha bisogno di schiavi, e ha bisogno di schiavi per procurare all'uomo, quale lo vagheggia, l'ozio della riflessione solitaria o la dotta società dei filosofi, per somministrargli coi frutti della proprietà e del lavoro altrui, sufficiente materia di facile liberalità e di poco costosa virtù, per risparmiare infine alla sua ragione gelosa dei proprii piaceri e assetata d'indipendenza le molestie della vita bisognosa. Il suo cittadino non disprezza soltanto le occupazioni manuali dei servi, ma li fugge più che può, quasi temesse che la contagiosa relazione dovesse offuscare la limpida serenità della sua mente o corrompere la nobiltà del suo sangue. Ne facciano testimonianza queste parole: « La padronanza « (Pol. Lib. I. c. 2) non consiste semplicemente nel possedere gli « schiavi, ma a sapersene servire, e questa scienza non ha niente « di *grande*, *di rispettabile* (σεμνὸν); quello che il servo deve saper « fare, il padrone lo deve saper comandare, ma quelli che possono non « debbono durar questa brutta fatica (μὴ αὐτοὺς κακοπαθεῖν), un inten- « dente riceve quest'onorevole incarico, essi si dedicano alle faccende « politiche o alla filosofia (πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν)». —

Finalmente è d'uopo osservare che l'esistenza materiale della società antica dipendeva dalla schiavitù. Il numero dei cittadini era ristrettissimo e gli schiavi comprendevano a un dipresso i tre quarti degli abitanti (1); il lavoro, la produzione, tutto ciò che conserva e arricchisce lo Stato era affidato allo schiavo, e i pensatori che parlavano con disprezzo delle opere manuali non facevano che subire i pregiudizii di un volgo non meno sdegnoso e inumano. A Sparta e ad Atene si avevano i mestieri per vili e indegni dell'uomo libero. Ad Atene come a Sparta il cittadino viveva di distribuzioni pubbliche e di mercedi patriottiche. A Sparta una costituzione comunista provvedendo ai bisogni di tutti spegneva negli animi l'amor del guadagno e gli abituava a un' oziosa sicurezza; una legislazione essenzialmente guerresca dava all'educazione e ai costumi dei cittadini un indirizzo assai opposto agli studii e alle arti della pace. A Atene ogni privato si considerava come usufruttuario dello Stato, nè ad altro si credeva destinato che a sedere nelle assemblee e a ricevere il premio delle sue fatiche legislative (2). Questa mercede aumentò sotto Pericle e

(1) V. Blanqui. Histoire de l' Économie Politique. Tome I. pag 49. — Paris 1842.

(2) L'indennizzo accordato agli Ateniesi che sedevano nei tribunali fu prima di un obolo soltanto, poscia fu portato a due, e sotto Pericle a tre.

poscia ancora fino a che diventasse una vera tassa dei poveri e la legale guarentigia della pigrizia dei cittadini. Nè l'insegnamento di Socrate valse a diminuire il male, nè i suoi discepoli pensaron molto a combatterlo. Imperocchè se Platone parlò nella Repubblica del lavoro con giustizia, e degli artigiani con indulgenza, Senofonte negli Economici (1) si accordò con Aristotele nel disprezzo delle opere manuali e nelle ragioni che ne addusse. Più esclusivo e più ingiusto di tutti il fondatore della scuola Peripatetica, checchè si protestino i difensori della sua politica, non ammise la schiavitù come una eccezione, come il risultato accidentale degli errori della natura, ma come elemento permanente della società; egli la estese a tutta la classe degli artigiani e degli agricoltori dicendo che i mestieri non possono esercitarsi dai cittadini, ma si debbono lasciare agli schiavi o ai barbari.

In questa come in altre parti importanti della pubblica economia lo Stato di Aristotele è modellato sulle antiche città della Grecia; la forza e il dispotismo vi regnano sotto l'ombra di una libertà privilegiata; i molti vi sono oppressi dai pochi i quali godono i beneficii di una associazione ristretta e tirannica.

Nelle popolazioni più attive e più industriose del mondo antico si mantenne viva la piaga della schiavitù, e quantunque presso alcune il commercio e l'agricoltura salissero a grande onore come a Tiro e in Roma; nulladimeno l' ergastolo non si chiuse, anzi non si cominciò a dubitare sul serio e palesemente della schiavitù che all' epoca del Cristianesimo e degli Stoici. Eppure è sentenza trita frai moderni che il lavoro, come dicono, moralizza, che dispone alle buone abitudini, e non c' è bisogno del mal umore di Rousseau per convenire che l' innocenza e la virtù si possono trovare per lo meno con eguale facilità nella capanna del contadino e nel palazzo di un ricco cittadino, che l'operaio è capace di giustizia e di onestà nella ristrettezza delle sue relazioni, che può sentire appieno la bellezza

Chaque citoyen, dice il Blanqui (vol. cit.), était comme rentier de l' État depuis l'institution du théorique, sous Péricles, véritable jeton de présence accordé à la fainéantise patriotique et bavarde, et qui bientôt dégénéra en une taxe des pauvres. — La distribution et les salaires engendrèrent l'oisivité; le peuple se persuada que l'État devait le nourrir et que son unique occupation devait être de diriger l'administration générale. — C. F. Boekh, Economia Politica degli Ateniesi. Lib. IV. c. 25.

(1) Senofonte però eccettua dal suo disprezzo l'agricoltura.

del sacrifizio e farsi ricco di dignità morale. Il lavoro non che levare la personalità civile la stabilisce e la sviluppa, e idea molto più vera di quella degli antichi filosofi ebbero i moderni pubblicisti che se la rappresentarono come un' associazione di lavoranti e di produttori; il lavoro è non solo causa meccanica, ma è anche ragione vera della proprietà, anzi non c' è proprietà più sacra di quella che si deve al lavoro; l'occupazione è un' imposizione della persona alla cosa, ma il lavoro è come una transizione della personalità nella cosa, e fonda un diritto più certo. Aristotele per provare che l'artigiano deve essere escluso dalla città come membro, e che deve essere considerato come semplice strumento, ricorre al paragone del muratore e della casa e dice, che nulla vi ha di comune fra lui e la casa, che per rispetto alla casa (fine) egli non è che il mezzo, e che il rapporto dei due termini si riduce al fare e al ricevere (ποιεῖν - λάβειν).

Ma si può opporre ad Aristotele che l'operaio va pagato pel suo lavoro e giustamente pagato, e non solo all'egoistico scopo di mantener vivo un istrumento, chè nell'opera di lui c' è qualche cosa del suo che ha valore e che dà luogo a un dovuto ricambio. Il lavoro è cosa sacra, e questo bel carattere lo trae dalla dignità della persona, dalla libertà e dal potere legislativo che costituisce lo spirito fine in sè. Ora come abbiamo più volte osservato, l'essenza della libertà morale non esiste in Aristotele, egli non conosce veramente il dovere, e il τὸ δεῖν delle sue virtù, non è obbligazione ma semplice necessità logica. Il difetto di questa idea fu causa degli errori di Aristotele nell'Etica e nella politica come delle iniquità sociali del mondo antico; tuttavia le antiche società e gli antichi filosofi, dentro ai falsi limiti di uno stato arbitrariamente ristretto, conobbero appieno l'importanza della associazione e della distribuzione proporzionata in materia di economia politica e di amministrazione civile.

Abbiamo veduto come il giusto distributivo trovi i limiti della cittadinanza, stabilisca le funzioni comuni frai membri dello Stato, determini l'uguaglianza civile. Se l'ufficio della giustizia distributiva terminasse qui, essa servirebbe soltanto a gettar le basi del giusto correttivo, a fissarne la materia e la circoscrizione. Di fatti abbiamo detto che questo giusto move dall'idea di proprietà e suppone l' uguaglianza delle persone. Egli è dunque necessario di distinguere il proprietario dalla proprietà, gli uomini liberi dagli strumenti animati, le persone dalle cose, gli esseri umani uguali e gli inuguali; altri

menti lo straniero entrerebbe nella proporzione aritmetica al posto del cittadino, lo schiavo vi starebbe come persona e non come cosa. Il giusto distributivo dividendo gli abitanti di un paese in liberi e non liberi, in proprietarii e proletarii previene i danni e le ingiustizie che nascerebbero da quella confusione, e dispensando a tutti gli uomini liberi e proprietarii le funzioni che possono esercitare in comune, arreca loro un pegno certo della loro uguaglianza civile. Ma il giusto distributivo non si limita a preparare le condizioni del giusto correttivo, esso lo vince d'importanza, ed eccone le ragioni: la città non è semplicemente istituita per difendere la proprietà contro le aggressioni, per proteggere le persone contro la violenza, per tutelare i commercii; queste sono condizioni dell'esistenza della città, ma non sono la sua ragione, non bastano a dar vita allo Stato (1). Lo Stato non è comunanza di domicilio, aggregazione di proprietà, alleanza di famiglie e d'individui; esso ha per iscopo il ben vivere (τὸ εὖ ζῆν), un'esistenza perfetta che basti a sè stessa (2). « Ora questa « non è altro che la vita felice e bella (3). Bisogna dunque ammet« tere che la civile società non esiste allo scopo di un semplice « convitto, e che anzi abbia di mira le azioni belle (πράξεων καλῶν). « Per la qual cosa quelli che mettono più degli altri in questa so« cietà hanno diritto a una parte maggiore nella città che non « quelli che per libertà o per nobiltà li uguagliano o li avanzano e « non sono loro pari, nelle doti del cittadino, o quelli che superiori « in ricchezze sono inferiori in virtù (Lib. III. c. s. Cf. c. 4 e passim). »

La felicità dello Stato dipende dalla virtù dei cittadini, più sono virtuosi (in senso generale) e più impartiscono di felicità a sè stessi e agli altri; ma come la virtù non è uguale in essi, questa inuguaglianza dà luogo a una grande diversità nella distribuzione dei pubblicii ufficii e dei beni sociali (4), e quindi a più generi di governi e a più forme di Stati (Lib. VII. c. 7 e 8). In tutte si cerca la feli-

(1) Οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἁπάντων ἤδη πόλις. — Lib. III. c. s. della Pol. ed. citat.

(2) Ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους.

(3) Τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς.

(4) Ad Atene non solo gli impieghi erano pagati, ma ogni cittadino era impiegato, se non foss'altro come giudice.

Toutes leurs institutions, dice Blanqui parlando degli Ateniesi, avaient pour but de faire participer les citoyens aux bienfaits de l'association... L'état entretenait des médicins publics, des professeurs, des artistes chargés de l'embelissement des monumens etc. (pag. 49, T. I.)

cità del corpo sociale, ma con leggi differenti; tutte le costituzioni però derivano da una forma precipua, come tutte le specie degli animali non sono che combinazioni diverse degli organi dominanti nei generi principali (Lib. IV. c. 5). In questa forma ottima c'è un modo eccellente di giustizia politica dal quale scostandosi la distribuzione produce gli Stati degeneri e travolge i governi a corruzione.

La base logica delle costituzioni non è il numero dei governanti, ma bensì il modo con cui negli Stati s'intende l'economia della cosa pubblica. « Una costituzione non è altro che un ordinamento dei « poteri i quali sono distribuiti a seconda della importanza (δύναμιν) « dei membri della città e secondo un certo modo di uguaglianza « comune». (Ib. Ibid.) Gli elementi sociali necessarii allo stato felice sono i seguenti: proprietà e alimenti, arti e mestieri, commercio, arte militare e difesa pubblica, tribunali e giustizia, ricchezza, amministrazione dello Stato e magistrature, e finalmente virtù. Onde lo Stato sia ottimo è d'uopo che tutti questi elementi siano bene congregati e che nella distribuzione dei poteri e degli onori si faccia conto della importanza relativa. Gli artigiani e gli agricoltori sono esclusi dalla cittadinanza, quindi non entrano in paragone cogli altri cittadini, ma restano i poveri e i ricchi, i liberi e i nobili, i guerrieri e i magistrati, e infine i virtuosi. In che modo queste diverse classi prenderanno parte al governo della città e concorreranno alla vita felice del tutto? Si possono fare tre ipotesi: (Ibid.) o le pubbliche funzioni sono concesse a tutti indistintamente, o sono in parte distribuite a tutti, e in parte riserbate ad alcuni, o tutte finalmente sono divise fra classi speciali; la democrazia le dispensa a tutti senza eccezione, l'oligarchia le serba per certuni soltanto, il giusto sta nel mezzo; c'è uno stato che non è nè oligarchico, nè democratico puro, ma che partecipa dell'uno e dell'altro, nel quale una parte degli ufficii è comune e un'altra no; in questo Stato che è l'ottimo tutti i cittadini partecipano al potere militare e al potere legislativo e giudiziario, e finalmente al potere sacerdotale; sono tutti liberi e uguali, ma la loro uguaglianza non eccede questi limiti; le altre funzioni richieggono virtù diverse, e questi meriti differenti usati a prò dello Stato debbono essere proporzionatamente ricompensati; lo Stato che procede altrimenti volge alla democrazia o all'oligarchia pura, e non tarda a mutarsi in despotismo, forma corrotta di tutti i governi degeneri; lo Stato ove la distribuzione degli ufficii e degli onori è fatta secondo il merito è la vera aristocrazia (governo dei migliori), la vera costituzione o repubblica (πολιτεία); le pre-

tensioni dei partiti nei diversi Stati racchiudono tutte una parte di vero e una parte di falso; tutte pongono il giusto nell' uguaglianza, e l' uguaglianza è giusta al certo, ma negli uguali; l'inuguaglianza è giusta pure ma solo fra quelli che sono inuguali (Lib. III. c. 5). Ora il difetto dei partiti è di essere esclusivi, essi sentenziano con parzialità intorno al giusto perchè giudicano in causa propria. « Come si « è detto nell'Etica, è facil cosa il convenire dell'uguaglianza rela- « tivamente alle cose, ma se si tratta di persone, allora cominciano « i dubbi . . . perchè si giudica male nella propria causa.» Certamente non tutte le inuguaglianze sono da contare nel giusto distributivo; il colore e la statura non fanno il merito dei cittadini (Lib. III. c. 7), ma si deve badare a quelle sole differenze che premono allo Stato; se la libertà è un bene prezioso, la ricchezza ha la sua importanza, la nobiltà di nascita ha il suo credito, ma la scienza sopratutto e la virtù possono far molto per procacciare allo Stato la vita felice; la classe che non ha altro merito che la libertà ha torto di credersi uguale in tutto alle altre, e quelli che avanzano gli altri cittadini nella fortuna ecc., non hanno ragione di credersi superiori in tutto; ma le due parti che più straziano gli Stati e più li tirano a forme degeneri, sono i ricchi e i poveri. Dalla loro generale opposizione nella società civile nasce comunemente la trasformazione del buon governo in oligarchico e in demagogico e provengono tutti i mali del dispotismo. È questo il motivo pel quale è sopratutto commendevole quello Stato nel quale la maggioranza dei cittadini non è nè troppo ricca nè troppo povera, nel quale esiste un ceto medio ove gli estremi delle parti opposte si conciliano e si acquietano (Lib. IV. c. 9). Esso è alieno da quelle passioni eccessive che a scapito della giustizia influiscono nelle deliberazioni delle assemblee legislative, e mantiene nella maggioranza quell'efficace temperamento del bene e del male in cui il meglio ha generalmente il sopravvento (1). Aristotele non va più oltre nella determinazione del giusto distributivo, stabilisce con precisione le funzioni comuni frai cittadini, ma si contenta di accennare alla sagacità del legislatore i diritti della virtù (Lib. IV. 3 e 4) e specialmente della giustizia, virtù politica cui susseguono tutte le altre (Lib. III. c. 7), senza dire nè

(1) Cf. Mor. Nicom. Lib. X. c. 8, ove per meglio assicurare all'uomo la felicità della ragione gli assegna una condizione media che non sia nè splendida nè misera.

quali ufficii le si confacciano, nè quali mercedi le si debbano assegnare.

Questi sono i principii della filosofia Aristotelica del Diritto. Impedito da un metodo difettivo e troppo fedele interprete dei costumi antichi, Aristotele ha fatto delle libertà un privilegio, della schiavitù un'istituzione naturale e necessaria, ha limitato la cittadinanza e la proprietà arbitrariamente, quindi anche la giustizia la quale non può esistere che fra uguali e fra liberi. Molto più pratico di Platone, il quale assetato dell'ideale, nell'azzardoso volo della sua Dialettica, distruggeva la famiglia e la proprietà, e per soverchia brama della unità politica stabiliva la comunanza dei beni e delle donne, Aristotele ebbe a maestro la natura e ne rispettò le leggi, ma concentrò i diritti civili della famiglia nella persona del padre o d'altri che ne fosse capo, e la proprietà diede in mano a pochi privilegiati. Degli schiavi e degli operai sentì meno pietà e ragionò meno rettamente di Platone; Aristotele giustifica la schiavitù, Platone l'accetta a malincuore come un fatto (1); questi parla con onore delle arti e dei mestieri e stabilisce pegli operai una classe nella sua città, quegli li disprezza al punto di considerarli come strumenti animati e di sbandirli dalla comunità civile. La personalità e la libertà civile, benchè destituite dei loro fondamenti etici, e ristrette in un giro angusto, si trovano nello stato di Aristotele; in Platone di questi beni non vi ha che il nome, il suo cittadino ha dei doveri e non dei diritti, ei si sacrifica di continuo; il giusto correttivo Aristotelico che ha per base la proprietà individuale e l'uguaglianza nella personalità politica non avrebbe fondamento nella repubblica Platonica; tuttavia questi ha trovato la ragione della giustizia penale nella colpa e nel demerito del cittadino, mentre per Aristotele la pena non è veramente punizione ma una maniera di taglione o un ristabilimento dello equilibrio sociale. Il giusto distributivo è stato riconosciuto da Platone; le sue classi dei lavoranti, dei militi e dei magistrati non sono le caste sacerdotali dell' Oriente che precludevano la via al merito coll'eredità perpetua degli ufficii nello stesso lignaggio; gli ordini della città Platonica sono aperti a qualunque capacità individuale ed hanno a fondamento la conveniente ripartizione del lavoro;

(1) Repubblica — Libro II. — Nelle Leggi Lib. XI parla altrimenti degli operai. — Ma nelle Leggi Platone parla piuttosto secondo ciò che è, e nella Repubblica secondo ciò che deve essere. — Le Leggi hanno un carattere meno ideale della Repubblica.

Aristotele non meno consapevole dell'importanza della giustizia distributiva ne ha cercato la formola nell'idea precisa della proporzione geometrica, ma contento di aver determinato il numero e la specie delle funzioni comuni fra i cittadini non discorre abbastanza dei doveri e dei diritti della virtù e del sapere, mentre Platone affida alla virtù e alla sapienza il reggimento dello stato. Ambedue seguendo le orme degli antichi legislatori sono persuasi dell'immenso valore dell'educazione e in essa depongono i germi delle istituzioni civili e dei costumi. Ambedue hanno subìto l'influsso del loro secolo e sono caduti negli errori e nei vizii delle greche città; a Platone Creta e Sparta han servito d'esempio, e quel divino ingegno dando nei gravi difetti del comunismo non faceva che imitare una realtà vivente ai suoi giorni. Ad Aristotele l'antica schiavitù si è imposta come necessità, e il disprezzo in cui molte città di Grecia tenevano le opere manuali gli è entrato così addentro nell'animo che ha escluso gli artigiani dalla cittadinanza. Ambedue si rappresentano il bene morale sotto l'aspetto del bello e fanno della virtù un'arte prestantissima, ma per raggiungere la bellezza sociale Platone vuole anzitutto uno stato giusto, e Aristotele desidera uno stato felice. Diversi nel metodo, nessuno dei due ha conosciuto il vero, l'uno e l'altro sistema sono eteronomi, non muovono dalla autonomia della volontà, dalla vera fonte dei diritti e dei doveri. Tutti e due cercano un'idea perfetta dello stato alla quale indirizzare le umane società, e sollevando la mente degli uomini al di sopra delle cose terrene mostrano Dio come tipo di perfezione, come unità suprema e forma pura, nell'imitazione della quale consiste l'ultimo grado della virtù; ma per raggiungere la unità ideale dello stato, Platone annienta la personalità umana e opprime l'individuo, ed Aristotele per amore di una sovrumana felicità fa dei piaceri solitarii della contemplazione lo scopo di tutta la vita. Finalmente Aristotele immedesimando la virtù e il piacere, il vizio e la pena, termina il destino dell'uomo su questa terra e Platone sotto la forma poetica del mito insegna l'immortalità dell'anima e l'accordo della felicità e della virtù in un ordine di cose più giusto.

Quantunque raccogliendo e combinando le asserzioni e le conclusioni di questi due grandi ingegni si potesse costituire intiero il codice dei diritti e dei doveri dell'umanità, convien riconoscere che della filosofia del diritto non possedevano il fondamento per la ragione che mancavano del principio della legislazione interna. Da questa, come da suo fonte, scaturisce la giuridica legislazione; il

diritto si può dividere in naturale e in positivo come Aristotele stesso lo ha notato (φυσικὸν, νομικὸν), e il naturale è la ragione del positivo; ora il diritto naturale come complesso di regole è un sistema di leggi interne *a priori* che possono essere convertite in una legislazione esterna; come idea universale correlativa del dovere, il diritto è pure un'idea *a priori* dedotta dall'autonomia della volontà. 1° Implica un rapporto fra le persone. 2° Questo rapporto non cade sulla sensibilità o i bisogni nostri o degli altri, ma esiste fra le nostre libertà e quella degli altri. 3° Nelle relazioni giuridiche bisogna dunque prescindere da ogni oggetto estraneo all'essenza della persona e al suo valore morale; quindi dal valore assoluto delle persone che sono fini in sè si cava, secondo Kant, questa legge generale: che la libertà di ciascuno si deve accordare con quelle degli altri, e questa definizione del diritto: il diritto è il complesso delle condizioni che permettono alla libertà di ognuno d'accordarsi con quella degli altri. Indi pure questo criterio generale delle azioni conformi al diritto: ogni azione che permette alla libertà di ciascuno di accordarsi con quella di tutti è giusta. Aristotele nel primo della Politica (c. 1 *sub finem*) considera la giustizia come necessità sociale, come un passaggio utilissimo dallo stato di natura allo stato d'incivilimento, ma da questa necessità e da questa utilità non può cavare nessun criterio preciso delle istituzioni e delle azioni giuridiche naturali. Egli risponde a sè stesso: la giustizia è la regola della società civile, e la giustizia è un giudizio del giusto ((ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις), e altrove nella Morale (Lib. V. c. 2) dice che le azioni giuste sono determinate dalla virtù, che le azioni legittime sono generalmente le stesse che le azioni virtuose. Egli ha trovato un criterio matematico delle azioni conformi al diritto politico (1), ma questo diritto non è l'accordo delle libertà individuali, bensì quello solo delle proprietà, e la conveniente retribuzione dei meriti. Quando si tratta del diritto e del giusto in generale, Aristotele non può oltrepassare i limiti dello scopo della natura, del giudizio dell'onesto uomo, e dei suoi buoni esempii ecc., queste sono le sue regole pratiche generali, ma tutte sono ugualmente indeterminate ed hanno esse pure bisogno di un criterio. Kant è il primo che abbia trovato un

(1) Il criterio aristotelico delle azioni conformi al giusto politico è il seguente: sono giuste quelle azioni che nelle relazioni sociali possono far parte di una proporzione aritmetica trattandosi della proprietà, o di una proporzione geometrica trattandosi del merito.

criterio vero e luminoso del dovere e del diritto, perchè non lo ha preso fuori di queste idee, ma lo ha tratto dalla loro forma. Kant seguendo l'eccellente deduzione delle sue idee morali *a priori* stabilisce legittimamente la coazione; se il diritto non implicasse nello stato che lo tutela la facoltà di costringere, il diritto sarebbe illusorio, la giustizia sarebbe una voce vanissima o almeno una contraddizione. Una tale mancanza riprodurrebbe il così detto stato di natura, cioè la negazione stessa del diritto. Secondo i principii della autonomia ogni resistenza fatta agli ostacoli che limitano la libertà dell'universale è giusta. Aristotele per condurre la città al suo fine ammette la correzione delle ingiurie e la rettificazione dei torti, ma l' ammette come una cosa necessaria alla conservazione e allo equilibrio della società; non punisce i cittadini in nome della libertà violata, non li castiga come esseri morali, ma li uguaglia come quantità di cui egli suppone la necessaria identità. Questo presupposto, arbitrario perchè non è fondato sulla libertà morale, unico principio di una comune e necessaria uguaglianza, lo conduce non solo a limitare a talento la giustizia e a fare di molte volontà de'semplici mezzi, ma anche a dare al diritto penale una base insufficiente. Diffatti esso fonda questo diritto sul semplice equilibrio, concetto che somiglia troppo a quello dell'antico taglione, contro il quale però egli molto si schermisce. Il fondamento del diritto penale è l' ingiustizia della colpa, il demerito del reo, la giusta necessità della coazione, e non l'equilibrio la cui necessità è condizionale, nè la utilità del colpevole o dello stato che non può far legge.

La società civile adempie, nel punire le colpe giuridiche, a un doppio ufficio di giustizia e di carità. La sua missione in questo ha del divino, essa non deve solo proporsi per iscopo lo spavento dei tristi, ma deve altresì con caritatevole sollecitudine cercare il miglioramento dei rei. Di queste verità, che accenno soltanto, ma che hanno a fondamento il dovere della società e sono generalmente accettate dai moderni, fu conscio Platone e ne insegnò le principali nel dialogo immortale del Gorgia; Aristotele non fu fortunato del pari, poichè non s'accorse nè della moralità del pentimento, nè del significato del rimorso, nè della bellezza dell'espiazione e della redenzione morale mediante la pena. Gravi sono le ragioni che hanno indotto Aristotele a trascurare questi fatti, e per metterle in evidenza occorrerebbe ragionare dei rapporti dell'etica e della metafisica aristotelica più a lungo che non si conviene all'indole di questo studio. Ci basti per ora avvertire che quantunque cada negli esseri che

sono in moto, la virtù aristotelica non è il moto, ma che anzi è una tendenza all'immobilità, che è disposizione permanente, attività costante, imitazione della divina felicità. Quindi l'esclusione di tutti quei fatti che accompagnano il passaggio dal male al bene, che non sono salda disposizione dell'animo, abito fermissimo, ma generazione e mutamento. La virtù aristotelica non è come quella di Kant la moralità nel combattimento, essa comincia dove la virtù Kanziana finisce. Per Kant non c'è virtù senza lotta e senza sacrifizio, il bene che non costa un lamento alla sensibilità domata, uno strazio all' egoismo vinto non è virtù; quando l' abito del bene è giunto al punto che l'agente morale trova la sua felicità nel compimento dei più ardui doveri, e con spontanea prontezza elegge ciò che è giusto e bello, senza riflettere alle conseguenze che ne potranno venire a danno dell' individuo, la virtù allora si cambia in santità, ed è questo un ideale divino a cui pochi possono, non che arrivare, avvicinarsi. Per Aristotele l'uomo che resiste alle seduzioni dei sensi, e che sprona la sua volontà onde vincer l'appetito e serbar la fede alla ragione, non fa atto di virtù; opererà virtuosamente quando sarà finita la prova, ma mentre dura e con essa il movimento occupa l'animo, l'uomo non si può dir virtuoso. Così la continenza non è virtù ma generazione di virtù, l'incontinenza non è vizio ma generazione di vizio, ed Aristotele non consacra meno di dieci capitoli nel libro VII dell'Etica a dimostrare questo assunto e a segnare le differenze che separano la continenza dalla temperanza, la incontinenza dalla intemperanza, perchè la temperanza e la intemperanza sono abiti, disposizioni definitive dello spirito, mentre la continenza e l'incontinenza sono movimenti.

Guidato da questi principii alieni dall'autonomia Aristotele ha trascurato i fatti e ignorato le leggi che stanno a base del diritto penale. Invano si cercherebbero pure nel giusto correttivo di Aristotele le altre divisioni del diritto civile ammesse dai moderni; abbiamo già osservato come egli non distinguesse nemmeno il giusto civile dal giusto politico e come l'antica Grecia non avesse che una sola parola per esprimere la città e lo stato. Tuttavia Aristotele ha discorso accuratamente delle origini delle proprietà, prima materia del diritto civile (Pol. lib. I, c. 3), quantunque ne abbia ragionato senza critica e piuttosto da storico che da filosofo. Risalendo ai primordii della civiltà, egli passa in rassegna i diversi generi di vita dei popoli primitivi, e i modi differenti con cui hanno dovuto procacciarsi la sussistenza; fra questi mezzi enumera la caccia degli animali e degli uomini selvaggi, la vita pastorale e

l'agricoltura; egli riconosce dunque fra le altre origini della proprietà l'occupazione e il lavoro, ma non sospetta quanto sia importante la riunione di queste due cose per costituire il diritto di proprietà.

Il concetto preciso dell'attività individuale come ragione di questo diritto suppone un concetto non meno chiaro della personalità, e quello della personalità implica necessariamente quello della libertà morale.

Il mio e il tuo esterno suppongono un mio e un tuo interno, quella volontà libera in una parola che equivale alla padronanza di sè, che fa l'uomo suo signore, *sui juris*. Ora Aristotele non si è sollevato a questa idea; nel libro terzo dell'Etica egli ha segnato con molta perspicacia le condizioni estrinseche della libertà, ma il suo carattere intrinseco, la sua essenza, cioè la possessione di sè medesimo non vi si trova. Mancandogli questo concetto, gli è pur mancato il criterio che serve a distinguere la materia della proprietà dal soggetto a cui appartiene. Ciò che costituisce il carattere della proprietà è il diritto di poterne disporre a piacimento; ora non ci sono che le cose e gli animali che siano suscettivi di questa qualità, che possano essere sottoposti alla padronanza e servir di mezzo alla volontà; gli uomini non possono, senza perdere il loro carattere di persona, essere considerati come strumenti; sono fini in sè, e meritano sempre rispetto. Aristotele ammettendo la necessità della schiavitù ha ridotto un gran numero d'uomini alla condizione di cose e li ha costituiti parte animata della proprietà.

Gran lode ha ricevuto a ragione per le sue considerazioni economiche sull'uso della moneta; egli se n'è fatto lo stesso concetto che Kant il quale la considera come un « modo generale di scambiare i prodotti del commercio ». Non meno commendata è l'avvertenza del doppio valore delle cose considerate relativamente all'uso o allo scambio. Adamo Smith e i suoi successori nulla mutarono a questa distinzione importante della scienza economica.

I moderni nulla hanno aggiunto alla divisione dei poteri ch'egli distingue in legislativo, esecutivo e giudiziario, nè agli attributi essenziali del cittadino al quale accorda l'uguaglianza e la libertà. Generosa è l'idea ch'egli si fa dello stato immaginandolo come un'associazione destinata a procurare la felicità dei suoi membri; assennato il concetto della ripartizione degli uffici secondo il merito, e delle ricompense secondo i servigi resi. Lo stato di Aristotele non ha per fine un'utilità generale e indeterminata che immolando le parti al tutto si risolve in un'astrazione e ha per conseguenza un'ingiustizia reale; non mira a un effetto estetico ma a un resultato pratico, e si propone per iscopo

il bene degli individui. Aristotele non cessa di considerare la società politica come una condizione del perfetto sviluppo dell'essenza umana; il perfetto svolgimento delle potenze individuali, l'educazione e la felicità della ragione nei cittadini sono sempre per lui il segno a cui debbono rivolgersi le fatiche degli uomini di stato, le prescrizioni delle leggi, gli ordini pubblici e tutta la giustizia. La felicità individuale dei cittadini è per lui talmente essenziale che egli non sposa veramente nessuna forma di governo per sè stessa, nè rigetta alcuna di quelle nelle quali si può effettuare il destino dell'uomo; distingue, giudica le costituzioni riferendosi alla norma della felicità e della natura, e poco gl'importa che siano i molti o i pochi che facciano la legge, se la proprietà è guarentita, il merito giustamente premiato, la virtù o la scienza promossa alle pubbliche funzioni; se i diritti sono rispettati, i doveri adempiuti; se la felicità è largamente e proporzionatamente dispensata a tutte le parti del corpo sociale. Egli non estolle il governo del genio, non vanta i vantaggi della democrazia temperata che perchè è convinto della loro massima attitudine al conseguimento dello scopo finale della società. Questo scopo non si raggiunge colla semplice tutela della proprietà e della libertà individuale; lo stato non è fatto per mantener soltanto l'equilibrio fra le forze che compongono la società; esso ha dei doveri più importanti, si deve adoperare pel bene altrui; la giustizia di cui i governi sono depositarii e ministri non è il loro bene, ma il bene degli altri (ἀλλότριον ἀγαθὸν), quindi è che il massimo uffizio dei governanti, l'incombenza più grave dello stato consiste a creare in seno della società un ordine che renda gli individui felici; questo ordinamento sociale non è un'utopia composta dall'immaginazione, un disegno ideale di un valore puramente rappresentativo, ma una combinazione pratica che rispetta le leggi della natura, anzi tende alla sua soddisfazione, raccogliendo tutti i fatti e tutti i principii che possono servir di regola a una giusta distribuzione.

Singolare fortuna delle dottrine! La nozione del mezzo è stata alzata a cielo; quantunque frantesa e mutilata, l'hanno elevata alla dignità di principio, con essa hanno combattuto i principii estremi, i sistemi eccessivi, le utopie pericolose; eppure nell'idea del giusto distributivo si trova una confutazione ben più salda e invitta di quegli errori. Quelli che ristaurarono l'antica chimera del comunismo o intesero a riformare la società con leggi economiche, partirono, come Aristotele, dall'idea di felicità; ma per essa immaginarono generalmente arbitrarie leggi sociali, mentre il filosofo greco rispettò la giustizia, persuaso che se la natura ha posto il fine, essa ha pur anche stabilito

i mezzi per conseguirlo. La giustizia distributiva di Aristotele non dice, « a ciascuno secondo i suoi bisogni, e da ciascuno secondo le sue facoltà» ma, « a ciascuno secondo l'opera sua, e da ciascuno secondo la sua capacità». Il bisogno è per Aristotele lo stimolo del lavoro, la ragione permanente dell'attività sociale; egli si guarda bene dall'incaricar lo Stato della soddisfazione di tutti i bisogni individuali, troppo conscio dei pronti effetti della pigrizia umana! Non concentra le proprietà nella mano dello Stato, ma le divide fra gli associati, e ne affida la coltura e il perfezionamento alla loro operosità e alla loro emulazione. Il giusto distributivo non piglia il bisogno a norma della distribuzione sociale, non impone allo Stato il tirannico potere del senso che balzerebbe la ragione dal suo grado supremo, e alla felicità morale degli uomini sostituirebbe una felicità da bruti. Il giusto Aristotelico non fa dello Stato uno schiavo del cittadino, un servo attento a provvedere alle esigenze dei suoi sensi, non disvezza il membro della città dalle veglie del lavoro, non lo distoglie dal vantaggioso timore di un concorso rivale, non ispegne le fonti dell'incivilimento e dell' avanzamento sociale. Ammette la differenza delle capacità intellettuali e quindi una divisione acconcia del lavoro, una appropriazione degli individui alle funzioni sociali, una scelta accurata delle persone nella dispensa dei pubblici ufficii, una conveniente e proporzionata ammessione all' esercizio dei poteri. Fonda l' inuguaglianza delle ricompense sulla diversità dei meriti, proscrive come ingiusta la parità delle mercedi, abborre da un' uguaglianza assoluta come da cosa contraria alla natura. Tutto nello Stato d'Aristotele deve essere equità, tutto dipendere da ragioni naturali; funzioni e lavoro, impieghi e mercedi, gravezze e onori, tutto è distribuito con proporzione; la vera uguaglianza per Aristotele è l'uguaglianza nella proporzione, perchè la proporzione è la legge della natura, perchè le forze del mondo non sono identiche, ma da varie note distinte, perchè il loro sistema è l'unità nella varietà, perchè la natura tutta è misura, rapporto, serie, gerarchia.

Ben più di questa feconda idea del giusto distributivo fu commendata la nozione del mezzo, la quale presa, come Aristotele la definiva trattando della virtù in genere, ha per lo meno questo inconveniente di essere una determinazione non abbastanza chiara del concetto di virtù. *In medio stat virtus!* Egli è vero che Aristotele spiegando il suo pensiero ha enumerato quasi tutte le condizioni del bene morale fra gli elementi del suo mezzo; ma ciò che fa difetto è la separazione della forma dell'atto virtuoso da quest'atto medesimo. In vece di considerare

quella forma in sè, indipendentemente dall'atto, Aristotele ce la mostra sempre unita all'atto; essa entra nella definizione dell'abito virtuoso, ma non costituisce sola il definito, ne fa soltanto parte come differenza specifica che già si suppone definita o che non ammette definizione. « La virtù è un abito elettivo del mezzo secondo la retta ragione ». Mezzo secondo la retta ragione, queste sono le parole mediante le quali la forma del bene morale s'insinua nella definizione della Virtù Aristotelica. Esse sono oscure, ed Aristotele per chiarirle non sa trovar altro che questo: operare come si deve secondo il tempo, il luogo, il modo, le persone ecc. Ma ciò suppone o una facoltà intellettuale che vegga queste condizioni in ogni circostanza, o una regola che le faccia trovare. In ogni modo ci deve essere una forma delle azioni che si deve poter levare da queste. Ora questa forma di cui la scienza ha bisogno, che serve di criterio a scernere ciò che s'accorda colla retta ragione da ciò che ne è disforme, Aristotele non ha mai saputo levarla dagli atti e pensarla in sè. Quindi è che nella sua regola del mezzo c'è sempre una parte arbitraria che viene dall'attività considerata come mera attività; la sua regola è: guardate di fare nè più nè meno di così e così; è diretta a trovare una quantità di azione che soddisfaccia alla ragione, un equilibrio che convenga ai suoi principii. Egli è facile frantendere un'idea di questo genere che si può interpretare in modi diversi, e che in sostanza non è chiara. Perchè che cosa è un mezzo qualitativo, un bene che discrepa dal male per eccesso o per difetto, una virtù che è virtù perchè non è nè troppo nè poco lei stessa? La carità cessa ella di essere carità quando fiume benefico rompe le dighe e cuopre la società dei suoi salutari effetti? L'eroismo cessa di essere virtù quando corre a morte? La fortezza d'animo forse non è meritoria quando in faccia al vile frena l'ira e ricaccia il brando nella vagina? Se la virtù è una qualità determinata, in che modo questa determinazione può essere più o meno quello che è necessariamente, quello che fa la sua essenza? Una qualità determinata è oggetto di definizione, ed esclude il più e il meno. Queste questioni troverebbero, senza dubbio, una risposta nella filosofia di Aristotele, perchè egli non considera il mezzo in astratto, nè pretende che una qualità (astratta) si possa mutare in un'altra e sia suscettiva di gradi; la liberalità in sè non può diventare avarizia in sè, nè prodigalità in sè; nel mondo degli intelligibili non ci sono passaggi insensibili fra un'essenza e un'altra essenza, ma nel mondo reale, nell'attività viva degli uomini questi passaggi si danno. L'azione è movimento e, come tale, suscettiva del più, del meno, del mezzo

e dell'uguale; Aristotele considera la fermezza, la temperanza, la prudenza, il coraggio nell'attività dell'uomo costante, temperante, liberale, prudente, coraggioso, ed ecco perchè è tanto compreso dall'importanza del mezzo, e tanto lo vanta. Ma questo mezzo non è criterio del bene morale; di più in parte è realmente mezzo, e in parte è detto mezzo per metafora, poichè consiste non solo in una certa quantità di azione, ma ben anche, e sopratutto, in un'attività che è, nè più nè meno, quello che la ragione vuole che sia. Egli è vero che Aristotele nell'Etica ad Eudemo si affatica a trovare in tutte le virtù un mezzo fra due vizii, uno per eccesso e l'altro per difetto, ma questa classificazione non ha che un valore rappresentativo, un pregio estetico di simmetria e di ordine sistematico. La forma della virtù non diventa precisa per questo, ed è questa forma della virtù che ho bisogno di rappresentarmi in astratto per farne l'oggetto della volontà e dare un valor morale alle mie azioni. In essa sta il bello che Aristotele vuol pure proposto al mio operare senza poi determinarlo e dirmi che cosa sia. Il suo mezzo non è dunque una regola e molto meno è una regola assoluta. Esso esprime un fatto, accenna lo stato dell'attività quando è governata dalla ragione, ma che cosa sia la forma necessaria e universale della ragione in quanto governa l'atto, Aristotele non lo dice, o non lo dice abbastanza. Questo stato di attività lo raggiungerà l'arte, se sono ingegnoso, o la natura se ho ricevuto buone facoltà; ma il valor morale degli atti dipende dalla schiettezza dell'intenzione, e dal conato liberamente spiegato per far il bene, non dal successo dell'atto, o dalla forza della mia intelligenza; non occorre esser sapiente per esser giusto, l'idea della giustizia porta con se caratteri che permettono di facilmente riconoscerla e di proporla nella sua purezza ai nostri consigli.

Aristotele stesso ha pagato il fio dell'insufficienza e dell'indeterminatezza del suo mezzo. In più di un luogo egli lo piglia, forse inavvedutamente, come semplice mezzo quantitativo e come puro spediente, senz'altro rispetto. Chi non vedrebbe il difetto evidente di una regola immutabile e di un criterio assoluto del giusto nella possibile opposizione del buon cittadino e dell'onest'uomo? Secondo lui può intervenire (Mor. Nic. Lib. V.) che l'uomo dabbene voglia distruggere ciò che il cittadino deve conservare; qui il principio moralmente indifferente della conservazione e dell'equilibrio per via del mezzo è pienamente smascherato. La bontà è buona e non è buona, la giustizia è giusta e non è giusta nello stesso tempo. Ma ciò che più di tutto conduce a veder chiaro come egli ne facesse una cosa relativa, uno strumento per la felicità, è l'ardimento veramente machiavellico

col quale egli consiglia le misure eccezionali pel mantenimento delle costituzioni. Conservatore smisurato egli vanta l'uso iniquo dell'Ostracismo, mette in bando il merito minaccioso per l'uguaglianza, vuole che si abbassino le fortune troppo alte e gravi all' equilibrio sociale, consiglia al legislatore la menzogna purchè giovi al popolo.

Se il maestro seguendo i suoi principii è caduto in questi gravi errori, in quante altre difficoltà incapparono i discepoli e di quante illusioni fu causa la nozione del mezzo tramandata ai posteri coll'impronta lusinghiera dell'antica sapienza? Vantata come il più squisito frutto della scienza pratica, fu vagheggiata dai posteri al segno di diventare la norma di tutte le speculazioni e di tutti i disegni sugli Stati e sui loro rapporti. Si abituarono a considerare le quistioni politiche e sociali sotto un rispetto dinamico, e ne fecero tanti problemi di meccanica, pretermesse le ragioni morali. Cercarono non come si dovessero organare gli elementi dello Stato, e costituire i poteri secondo le ragioni tratte dalla morale, dal dovere e dal diritto, ma come si trovasse il modo di comporli in pace, qualunque essi fossero, in che maniera, pigliandoli come forze date, si potessero opporre, compensare, equilibrare in tal forma che ne nascesse uno *statu quo*, una certa immobilità che chiamarono conservazione; quindi una politica detta del giusto mezzo (*Juste-milieu*) nell'interno degli Stati, e una politica detta dell'equilibrio nelle relazioni internazionali, le quali troppo spesso consacrarono, sotto splendidi nomi, gli abusi dei governi, o le iniquità delle nazioni prepotenti; quindi un'assenza di principii funesta alla vera felicità, quindi una timidità nociva nel promuovere il bene e nel combattere il male, un bilicarsi continuo fra il passato e l'avvenire, fra l' abuso e il progresso come fra due abissi, sulla fragil base di un presente mal fermo; quindi un' astuzia che sovente usurpò il nome di dottrina, un' ignoranza o un' ipocrisia che ridusse la moralità all'inazione e l'onestà civile alla spensieratezza, una presunzione di purezza morale che si riduceva all'egoismo.

Tuttavia i principii politici di Aristotele non furono solo una fonte di errori e di mali. Coll'idea del mezzo il tempo recò ai pensatori moderni quei germi di scienza pratica e di senno sperimentale di cui la sua Politica è piena. Aristotele non poco contribuì a spargere la diffidenza dei sistemi esclusivi, a propagare l'amore dell' osservazione, lo studio delle ragioni intrinseche dei varii costumi e delle diverse forme degli Stati. Del suo spirito sono informate le opere di Machiavelli e di Montesquieu; da lui s' imparò quella savia conciliazione della pratica e della speculazione che mira all'ideale, ma vuole il

possibile e ne studia le condizioni. Da lui venne quell' assennata opinione che nessuna forma di Stato è assoluta, che tutte sono relative alle condizioni morali e materiali delle popolazioni, che non meritano per sè stesse il nostro rispetto e il nostro entusiasmo, ma sono desiderabili e ragguardevoli a proporzione del bene che fanno, della felicità che procurano, secondo che armonizzano più o meno col destino degli individui e della società, e che quella è finalmente preferibile alle altre che concorda perfettamente coi diritti e coi doveri degli uomini.

Queste e molte altre buone massime insegnò la politica di Aristotele; ma i principii scientifici della morale applicata al governo delle nazioni non li insegnò, nè poteva.

Fu questa l'opera dei moderni filosofi e di Kant specialmente (V. la sua dottrina del Diritto); Aristotele ebbe un sentimento profondo del giusto, gran lode gli va concessa per avere ammesso una giustizia primitiva e naturale al di sopra delle leggi scritte, e al di là delle sentenze giuridiche un giudizio superiore che ne tempera il rigore e ne corregge i difetti; la sua ἐπιεικεία corrisponde all' equità di Kant, ed è bella come quelle celebri parole: *summum jus*, *summa injuria*. Nulladimeno resta fermo che Aristotele non afferrò i fondamenti della morale disciplina. Il suo metodo e il suo principio sono erronei, possono intervenire accessoriamente nell'Etica, ma non ne sono la ragione e l'istrumento. Questa ragione è il concetto di buona volontà ossia la volontà governata dalla legge morale, quest' istrumento è la deduzione dei concetti morali *a priori*.

Estratto dal Giornale il *Cimento*, Anno III, Serie III.